Sociaal en Cultureel Planbureau

Werelden van verschil

Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland



Werelden van verschil

Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland

Redactie:
Willem Huijnk
Jaco Dagevos
Mérove Gijsberts
Iris Andriessen

Sociaal en Cultureel Planbureau
Den Haag, december 2015

Het Sociaal en Cultureel Planbureau is ingesteld bij Koninklijk Besluit van 30 maart 1973.

Het Bureau heeft tot taak:

a wetenschappelijke verkenningen te verrichten met het doel te komen tot een samenhangende beschrijving van de situatie van het sociaal en cultureel welzijn hier te lande en van de op dit gebied te verwachten ontwikkelingen;

b bij te dragen tot een verantwoorde keuze van beleidsdoelen, benevens het aangeven van voor- en nadelen van de verschillende wegen om deze doeleinden te bereiken;

c informatie te verwerven met betrekking tot de uitvoering van interdepartementaal beleid op het gebied van sociaal en cultureel welzijn, teneinde de evaluatie van deze uitvoering mogelijk te maken.

Het SCP verricht deze taken in het bijzonder bij problemen die het beleid van meer dan één departement raken.
De minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport is als coördinerend minister voor het sociaal en cultureel welzijn verantwoordelijk voor het door het SCP te voeren beleid. Over de hoofdzaken hiervan heeft hij/zij overleg met de minister van Algemene Zaken; van Veiligheid en Justitie; van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties; van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap; van Financiën; van Infrastructuur en Milieu; van Economische Zaken; en van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.

SCP-publicatie 2015-31
Opmaak binnenwerk: Textcetera, Den Haag
Figuren: Mantext, Moerkapelle
Vertaling samenvatting: Julian Ross, Carlisle, UK
Omslagontwerp: bureau Stijlzorg, Utrecht
Omslagfoto: Corbis | Hollandse Hoogte

ISBN 978 90 377 0767 0
NUR 740

Sociaal en Cultureel Planbureau
Rijnstraat 50
2515 XP Den Haag
(070) 340 70 00
www.scp.nl
info@scp.nl

De auteurs van SCP-publicaties zijn per e-mail te benaderen via de website. Daar kunt u zich ook kosteloos abonneren op elektronische attendering bij het verschijnen van nieuwe uitgaven.

Inhoud

De webversie van deze publicatie wijkt in opmaak iets af van de gedrukte, papieren versie. Bij verwijzingen naar pagina's van deze editie daarom vermelden dat naar de webversie is verwezen.

Voorwoord

Aanleiding voor deze studie zijn al langer lopende discussies in het politieke en maatschappelijke debat dat substantiële aantallen migranten ver af lijken te staan van wat men de ‘mainstream’ van de Nederlandse samenleving zou kunnen noemen. Er is zorg dat migranten en hun nakomelingen zich overwegend ophouden binnen de kring van de herkomstgroep, dat ze zich daar in sterke mate mee identificeren en dat ze opvattingen hebben die ver af staan van wat velen in Nederland belangrijk en nastrevenswaardig achten.
Deze studie laat zien of en in hoeverre er onder migranten zulke groepen bestaan, welke andere sociaal-culturele groepen er zijn te onderscheiden en welke factoren van invloed zijn op het ontstaan ervan. Ook wordt de relatie gelegd met thema’s zoals gezondheid, ervaren discriminatie, sociaal vertrouwen en beeldvorming.
Dit rapport kijkt dus met een ‘etnische bril’ naar groepen op sociaal-culturele afstand. Het is natuurlijk niet zo dat sociaal-culturele afstand alleen bij migranten speelt. Een breder onderzoek valt echter buiten het bestek van deze studie.
Met behulp van kwantitatief onderzoek is de sociaal-culturele verscheidenheid bij de grootste vier niet-westerse migrantengroepen onderzocht. Aanvullend is uitgebreid kwalitatief onderzoek onder Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren uitgevoerd. Door deze jongeren zelf aan het woord te laten, is meer inzicht verkregen in de achtergronden van hun sociaal-culturele positie. Directe aanleiding voor dit onderzoek waren de uitkomsten van een peiling waaruit bij jongeren van Turkse afkomst een brede steun voor IS en religieus geïnspireerd geweld zou blijken. Dergelijke opvattingen zijn in het onderhavige rapport geanalyseerd in samenhang met vraagstukken over interetnisch contact, identificatieprocessen en discriminatie en uitsluiting.
Islamitische radicalisering – een extreme uiting van afstand tot de Nederlandse samenleving – komt eveneens aan bod. Via een literatuurstudie en gesprekken met experts is ingegaan op de omvang en achtergronden van dit fenomeen.

Het onderzoek is uitgevoerd op verzoek van de directie Samenleving en Integratie van het ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid. Wij danken drs. Arjen Verweij voor de deskundige wijze waarop hij de totstandkoming van het rapport vanuit het ministerie heeft begeleid. Naast medewerkers van het Sociaal en Cultureel Planbureau hebben ook dr. Mieke Maliepaard (Universiteit Utrecht), dr. Fiore Geelhoed (Vrije Universiteit Amsterdam) en prof. dr. Richard Staring (Erasmus Universiteit Rotterdam) aan het rapport meegewerkt. Wij zijn de gastauteurs zeer erkentelijk voor hun bijdrage en prettige samenwerking.

Prof. dr. Kim Putters
Directeur van het Sociaal en Cultureel Planbureau

Samenvatting en slotbeschouwing

Jaco Dagevos en Willem Huijnk

S.1 Doelstelling en vragen

Dit rapport richt zich op de sociaal-culturele positie van leden van migrantengroepen, met bijzondere aandacht voor degenen met een grote mate van sociaal-culturele afstand.
Aan de sociaal-culturele positie onderscheiden we drie dimensies: een sociale dimensie (sociale contacten binnen en buiten de herkomstgroep), een culturele dimensie (waarde-oriëntaties) en een emotionele dimensie (identificatie met de herkomstgroep en met autochtone Nederlanders). Aanleiding voor deze studie zijn al langer lopende maatschappelijke en politieke discussies dat substantiële aantallen migranten op grote afstand zijn komen te staan van wat men de 'mainstream' van de Nederlandse samenleving zou kunnen noemen. Deze discussie staat niet los van de discussie over de positie van moslims in Nederland en de wijze waarop zij worden bejegend.
Deze studie gaat in op twee hoofdonderwerpen. Ten eerste gaat de belangstelling uit naar de omvang van de groep migranten die (zoals wij dat hebben genoemd) op grote sociaal-culturele afstand staan. Verder gaat deze studie in op de vraag welke factoren van invloed zijn op verschillen in sociaal-culturele positie en op het ontstaan van sociaal-culturele afstand.

Er zijn voor dit rapport verschillende bronnen en onderzoeksmethoden gebruikt.
Met behulp van kwantitatief onderzoek is de sociaal-culturele verscheidenheid bij de grootste vier niet-westerse migrantengroepen onderzocht. Kwantitatief onderzoek is ook ingezet om het belang te bepalen van factoren die van invloed zijn op de sociaal-culturele positie. Daarnaast zijn via kwalitatief onderzoek twee thema's nader onderzocht. Aan de hand van gesprekken met experts en professionals is inzicht verkregen in de omvang en de achtergronden van islamitisch radicalisme en extremisme. Ook is uitgebreid kwalitatief onderzoek onder Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren uitgevoerd. Directe aanleiding voor dit onderzoek naar de jongeren waren de uitkomsten van een peiling door Motivaction (in opdracht van FORUM) waaruit bij jongeren van Turkse afkomst een brede steun zou blijken voor de Islamitische Staat (IS) en religieus geïnspireerd geweld (FORUM 2014). Dergelijke opvattingen, die als uiting van culturele afstand zijn opgevat, zijn geanalyseerd in samenhang met vraagstukken over interetnisch contact, identificatieprocessen en discriminatie en uitsluiting.

Perspectief op migrantengroepen

Deze studie richt zich zoals gezegd op migranten en hoe ze zich emotioneel, cultureel en sociaal tot autochtone Nederlanders en Nederland verhouden. Het is belangrijk om te benadrukken dat dit perspectief de ontvangende samenleving tot op zekere hoogte buiten

beeld plaatst: we richten ons immers primair op migrantengroepen. Het is vanzelfsprekend ook denkbaar om onderzoek uit te voeren onder de autochtone bevolking naar hun sociale contacten, opvattingen en gerichtheid op Nederland, maar in deze studie doen we dat niet. Tegen dit perspectief kan verder worden ingebracht dat autochtonen als 'de norm' fungeren. Die opmerking is misschien nog het meest van toepassing voor de meting van waardenoriëntaties, waarbij we de veronderstelling maken dat er in de Nederlandse samenleving brede consensus bestaat over een aantal 'basiswaarden'. Waar het om identificatie en sociale contacten gaat, brengen we de positie op beide dimensies in kaart zonder dat hierbij op voorhand wordt gesteld dat de gerichtheid op Nederlandse contacten en identificatie als Nederlander als de norm moeten worden gezien. Culturele en sociale verschillen tussen groepen in de samenleving hoeven immers op zichzelf geen probleem te zijn. Het is juist een van de democratische vrijheden om te kiezen waar je woont, met wie je omgaat en wat je denkt. Het is dus de vraag wanneer, voor wie en op welke terreinen sociaal-culturele verschillen een probleem vormen. Het is daarom belangrijk dat sociaal-culturele afstand en verscheidenheid in relatie tot de gevolgen ervan wordt bestudeerd, en dat is precies wat we in deze studie doen.

S.2 Sociaal-culturele positie en afstand

S.2.1 Sociaal-culturele afstand: cumulatie op sociale, culturele en emotionele dimensie

Het onderwerp van deze studie raakt aan discussies over zogenoemde 'parallelle gemeenschappen' en aan onderzoek naar sociale scheidslijnen. In de literatuur hierover wordt verondersteld dat grenzen tussen groepen scherper zijn naarmate de – extreme – posities op uiteenlopende dimensies met elkaar samenvallen. Hoe groter de cumulatie, hoe dieper de scheidslijn en hoe groter de mogelijke gevolgen. Veel (integratie)onderzoek richtte zich tot nu toe op afzonderlijke dimensies, maar minder bekend is of er sprake is van cumulatie van posities.

Tegen deze achtergrond hebben we gekozen om een groep op afstand te omschrijven waarvan de groepsleden sterke banden met de herkomstgroep hebben, maar weinig contacten en emotionele binding met de Nederlandse samenleving, en die waarden aanhangen die op grote afstand van 'mainstream Nederlandse basiswaarden' staan. Daarbij is het uitgangspunt dat er sprake is van een dominante cultuur die zich kenmerkt door een aantal basiswaarden, zoals gelijkheid van mannen en vrouwen, LHBT's en heteroseksuelen, het recht op zelfbeschikking en de scheiding van kerk en staat.

S.2.2 Zeven sociaal-culturele categorieën

Op grond van gegevens uit de Survey Integratie Minderheden 2011 (SIM'11) is een latenteklassenanalyse uitgevoerd. SIM'11 heeft betrekking op personen van Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse afkomst: de grootste vier niet-westerse migrantengroepen in Nederland. Er is uitvoerig informatie verzameld over de sociale, culturele en emotionele dimensies van hun sociaal-culturele positie. De analyse is gebaseerd op de gegevens van 3287 personen. Uit de latenteklassenanalyse blijkt dat migranten uit deze groepen zich

laten indelen in zeven sociaal-culturele categorieën. We beschrijven deze zeven categorieën hierna.

Segregatie

De categorie 'segregatie' bestaat uit migranten die hechte banden met de herkomstgroep onderhouden, zich in beperkte mate met Nederland identificeren en weinig sociale contacten met autochtone Nederlanders hebben. Ze participeren niet veel in organisaties en als ze dat wel doen, is daar nauwelijks contact met autochtone Nederlanders. In vergelijking met de andere sociaal-culturele categorieën is er weinig steun voor de gelijkheid van LHBT's en voor zaken als abortus en euthanasie. De emotionele band met de herkomstgroep is sterk en er is veel sociale interactie met de leden daarvan. Dit is de categorie die in het profiel van een 'groep op afstand' past.

Etnisch geïsoleerd

De categorie 'etnisch geïsoleerd' kenmerkt zich net als de categorie 'segregatie' door een grote afstand tot de Nederlandse samenleving. Er zijn weinig interetnische contacten met autochtonen of andere migrantengroepen en men voelt zich niet of nauwelijks Nederlander. De emotionele band met de herkomstgroep is sterk, maar buiten de directe kring van vrienden en kennissen zijn er weinig contacten met de herkomstgroep.
Deze groep voelt zich het minst thuis in Nederland, oordeelt het minst positief over de Nederlandse samenleving en – afgemeten aan opvattingen over onder ander de positie van vrouwen en homoseksuelen en de scheiding van kerk en staat – is de culturele afstand verhoudingsgewijs groot. Ook deze categorie heeft dus veel kenmerken van een groep op afstand, maar de sociale contacten met leden van de herkomstgroep zijn niet talrijk.

Gematigde segregatie

De sociaal-culturele categorie 'gematigde segregatie' onderhoudt nauwe sociale en emotionele banden met de herkomstgroep. Bijna iedereen uit deze categorie identificeert zich (zeer) sterk met de herkomstgroep. De emotionele band met Nederland is niet sterk, maar wel sterker dan in de twee eerdergenoemde categorieën. Deze groep onderhoudt frequent sociale contacten met autochtone Nederlanders en (in mindere mate) met migranten uit andere groepen. De migranten uit deze groepen voelen zich minder dan gemiddeld thuis in Nederland en zijn niet erg te spreken over de Nederlandse samenleving. Hun opvattingen staan verhoudingsgewijs ver af van de basiswaarden van onze samenleving.

Geïsoleerd en georiënteerd op Nederland

Kenmerkend voor de categorie 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' is dat de sociale banden met zowel de herkomstgroep als de autochtone Nederlanders niet sterk zijn.
Hierin lijkt deze categorie op de categorie die we als 'etnisch geïsoleerd' aanmerken.
Het grootste verschil is dat de emotionele band met de Nederlandse samenleving juist relatief sterk is. Men voelt zich over het algemeen thuis en ziet zichzelf als Nederlander.

De emotionele band met het herkomstland is verhoudingsgewijs niet sterk en de identificatie met de herkomstgroep is in vergelijking met de andere categorieën beperkt. Meer algemeen gezegd: de afstand tot de herkomstgroep is vrij groot. Wat betreft de culturele afstand tot Nederland scoort deze groep gemiddeld.

Dubbele bindingen

In de categorie 'dubbele bindingen' onderhouden personen zowel met de herkomstgroep als met autochtone Nederlanders redelijk hechte banden: er is sprake van dubbele bindingen. De sociale, culturele en emotionele afstand is niet groot. Tegelijkertijd gaat men relatief veel om met andere migrantengroepen. De identificatie is wat sterker met de herkomstgroep, terwijl de sociale interacties wat sterker zijn met autochtone Nederlanders. Men voelt zich behoorlijk thuis in Nederland en de culturele afstand is relatief klein.

Nadruk op Nederland

Bij de categorie 'nadruk op Nederland' is sprake van dubbele bindingen en dubbele identificatie. Zowel met Nederland als met de herkomstgroep is er een emotionele band en er wordt met beide groepen veel omgegaan. Er zijn ook veel sociale contacten met andere migrantengroepen. Opvattingen zijn tamelijk progressief. Men voelt zich thuis in en oordeelt positief over de Nederlandse samenleving. Hoewel er dus duidelijk sprake van dubbele bindingen is, ligt het accent net wat sterker op Nederland.

Assimilatie

De categorie met het label 'assimilatie' is wat betreft sociale, emotionele en culturele afstand de tegenhanger van de categorie 'segregatie'. De banden met Nederland zijn hecht, terwijl men zich bijna niet met de herkomstgroep identificeert en het herkomstland nauwelijks als vaderland ziet. Ook in organisaties en verenigingen wordt hoofdzakelijk omgegaan met autochtone Nederlanders en minder met herkomstgroepsgenoten. Men voelt zich thuis in Nederland en is positief over de Nederlandse samenleving. Er zijn maar weinig contacten binnen de herkomstgroep. Van alle categorieën onderschrijft deze groep de basiswaarden van de Nederlandse samenleving het sterkst.

Divers sociaal-cultureel landschap

Er zijn dus twee categorieën te identificeren die vrij goed in het profiel van een 'groep op afstand' passen: de groepen die we hier hebben gelabeld als 'segregatie' en 'etnisch geïsoleerd'. Daarnaast zijn er drie 'hybride' categorieën te onderscheiden, die zich kenmerken door mengvormen van posities op de sociale, culturele en emotionele dimensie. Over het geheel genomen is de gerichtheid op de herkomstgroep groot, zowel wat betreft contacten als identificatie, maar het is zeker niet zo dat er geen relaties met autochtone Nederlanders bestaan of dat de Nederlandse samenleving wordt afgewezen. Aan de andere kant van het spectrum liggen categorieën die we gelabeld hebben als 'nadruk op Nederland' en 'assimilatie'. Personen die in deze twee categorieën vallen, hebben frequent contact met autochtone Nederlanders en de emotionele en culturele afstand is beperkt. De categorie 'assimi-

latie' onderscheidt zich daarnaast vanwege het feit dat de sociale en emotionele banden met de herkomstgroep beperkt zijn.

Het sociaal-cultureel landschap in Nederland ziet er dus divers uit. Assimilatie aan de ene kant en segregatie en etnische isolatie aan de andere kant vormen twee uitersten.
Dat betekent echter niet dat alle typen op één dimensie van afstand kunnen worden geplaatst. Er zijn verschillende combinaties in posities op de emotionele, culturele en sociale dimensie zichtbaar. Er is ook sprake van hybride sociaal-culturele posities: de gerichtheid op de eigen groep wordt gecombineerd met gerichtheid op autochtone contacten en de autochtone samenleving. Er is dus sprake van een grote variatie en zeker niet altijd van cumulatie.
De emotionele en de culturele dimensie zijn sterk verbonden. Wanneer de culturele afstand groot is, is er over het algemeen ook een grote emotionele afstand. Dit is in lijn met eerder onderzoek waaruit naar voren kwam dat de ontvankelijkheid voor culturele beïnvloeding groter is bij een sterkere identificatie (Turner et al. 1987) en dat culturele afstand een belemmering kan vormen voor de band die migranten met de ontvangende samenleving ervaren (bv. Zagefka en Brown 2002). De sociale dimensie staat daar wat meer los van: mensen kunnen zich verbonden voelen met de herkomstgroep, maar er toch niet veel contacten mee onderhouden (categorie 'etnisch geïsoleerd'), of juist veel sociale contacten met autochtone Nederlanders hebben zonder een sterke emotionele band en/of een grote culturele afstand ('gematigde segregatie').

Het beeld per herkomstgroep

Van de Turkse Nederlanders behoort een vijfde tot de categorie 'segregatie' (zie tabel S1). Bij Marokkaanse Nederlanders is dit ongeveer een op de zeven (15%). Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders vallen veel minder vaak in deze categorie: minder dan 5%. Een betrekkelijk klein aandeel van de migranten behoort tot de categorie 'etnisch geïsoleerd'.

Tabel S.1

Sociaal-culturele categorieën, naar etnische herkomstgroep, 2011 (in procenten)

	segregatie	etnisch geïsoleerd	gematigde segregatie	geïsoleerd en georiënteerd op NL	dubbele bindingen	nadruk op Nederland	assimilatie
Turks	20	4	53	2	9	12	0
Marokkaans	15	7	47	5	13	12	1
Surinaams	4	4	13	15	21	25	19
Antilliaans	3	7	15	7	32	13	24

Bron: SCP (SIM'11)

Ongeveer de helft van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders valt in de categorie ‘gematigde segregatie’. In de contacten en identificatie ligt het zwaartepunt bij de herkomstgroep, maar men onderhoudt wel contacten met autochtone Nederlanders. Bij de groepen die zich door een verhoudingsgewijze kleine afstand tot de Nederlandse samenleving kenmerken, zijn de Turkse en Marokkaanse Nederlanders veel minder sterk vertegenwoordigd. Zo zijn er bijna geen migranten van Turkse of Marokkaanse herkomst in de categorie ‘assimilatie’. Een op de vier Antilliaanse Nederlanders (24%) en een op de vijf (19%) Surinaamse Nederlanders valt in deze categorie. Een derde deel (32%) van de Antilliaanse Nederlanders valt in de categorie ‘dubbele bindingen’.
Er is niet alleen variatie tussen, maar ook binnen migrantengroepen. Ouderen, migranten van de eerste generatie, lageropgeleiden en personen met een sterke religieuze oriëntatie staan het vaakst op afstand. Van de tweede generatie Turkse en Marokkaanse Nederlanders behoort 5% tot de categorie ‘segregatie’. Dit is een klein aandeel, maar toch het opmerken waard omdat het hier om in Nederland geboren en getogen personen gaat, die zich echter nauwelijks met Nederland verbonden voelen en weinig contact met autochtone Nederlanders hebben.

Extremere vormen van afstand: omvang radicale en extremistische groep?

Surveymateriaal geeft een goed inzicht in de variatie van sociaal-culturele posities. Belangrijk om te onderkennen is dat surveys minder geschikt zijn om ‘extreme’ vormen van sociaal-culturele afstand vast te stellen. In de politieke en maatschappelijke discussies gaat de aandacht vaak uit naar radicalisering en extremisme. Om toch enig zicht op de omvang van geradicaliseerde en extremistische groepen te krijgen, is aan experts gevraagd om een inschatting te geven van de omvang. Er is consensus dat de groep extremisten, die daadwerkelijk overgaat tot het gebruik van geweld of uitreist naar Syrië of Irak, betrekkelijk gering van omvang is. De recentste gegevens van de AIVD geven aan dat inmiddels circa 220 personen zijn uitgereisd (NCTV 2015).
Radicale moslims streven naar een hervorming van de samenleving op grond van hun fundamentalistische geloofsovertuiging. Dit gaat gepaard met een afwijzing van de huidige sociale, morele en politieke orde. Radicale moslims voelen zich persoonlijk verantwoordelijk voor het nastreven van een op de islam gebaseerde maatschappelijke orde, maar maken geen gebruik van geweld. Onduidelijk is hoe groot deze groep is. Sommige experts zijn van mening dat de omvang niet moet worden overdreven, andere zeggen dat het om ‘substantiële’ aantallen gaat. Experts verschillen ook in hun zorg over radicalisering. Aan de ene kant zijn er experts die stellen dat de groep die dergelijke opvattingen aanhangt niet zonder meer als problematisch moet worden aangemerkt. In hun visie is een overstap van radicaal gedachtegoed naar geweld niet vanzelfsprekend en vindt de ‘overloop’ naar extremisme beperkt plaats. Radicalisering wordt door hen vooral beschouwd in relatie tot de positie van (jonge) moslims die met discriminatie en uitsluiting te maken hebben.
Radicale opvattingen worden gezien als een soort verzetsreactie, waarbij de inzet is om sociale en politieke veranderingen in de Nederlandse samenleving tot stand te brengen. Andere experts maken zich wel zorgen over radicalisering, omdat radicale overtuigingen en

ideeën in een later stadium tot extremisme kunnen leiden. Steun en begrip voor radicaal gedachtegoed vormt daarnaast een voedingsbodem en legitimatie voor een kleinere groep om over te gaan tot geweld.

S.3 Achtergronden van verschillen in sociaal-culturele positie en afstand

S.3.1 Uitkomsten kwantitatief onderzoek[1]

Uit het kwantitatieve deel van dit onderzoek blijkt dat de factoren verblijfsduur, Nederlandse taalbeheersing en het aantal autochtonen in de wijk de kans verkleinen om tot de categorie 'segregatie' te behoren. Dit geldt ook voor het hebben van betaald werk en een hoger inkomen. Werk biedt de gelegenheid om in contact te komen met autochtonen, de taal en gewoonten te leren en creëert voorwaarden om een band met de ontvangende samenleving op te bouwen. Een sterkere religieuze oriëntatie vergroot juist de kans om tot de categorie 'segregatie' te behoren. Religieuze verschillen werken door in opvattingen, wederzijdse contacten en processen van identificatie. In Nederland vormt vooral de islam een belangrijke scheidslijn: praktiserende moslims gaan minder vaak om met autochtonen en hebben vaker traditionele opvattingen over onder meer de positie van vrouwen en homoseksuelen. Aan de andere kant zijn veel autochtonen negatief over de aanwezigheid van moslims in Nederland, wat ook de kans dat interetnisch contact ontstaat verkleint (zie Huijnk en Dagevos 2012). Turkse Nederlanders zijn, ook wanneer rekening met achterliggende factoren wordt gehouden, het sterkst vertegenwoordigd in de categorie 'segregatie', de Antilliaanse groep het minst vaak.

Gevolgen van afstand

Tussen de sociaal-culturele categorieën zijn er grote verschillen in posities en houdingen op andere domeinen. We hebben ons gericht op de samenhang met gezondheid, ervaren geluk, de inschatting van de eigen positie ten opzichte van die van anderen (relatieve deprivatie), ervaren discriminatie en acceptatie (opvattingen van autochtone bevolking over aanwezigheid van migrantengroepen), sociaal en institutioneel vertrouwen en politieke interesse.

Bijna op alle genoemde terreinen nemen personen in de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'segregatie' de minst gunstige positie in, ook wanneer rekening wordt gehouden met andere factoren zoals leeftijd, taalbeheersing, religiositeit en opleiding. Migranten uit deze categorieën geven het vaakst aan dat hun gezondheid slecht is, dat ze ongelukkig zijn en dat ze vinden dat hun leefsituatie in vergelijking met andere mensen slechter is. Onder deze groepen is de beeldvorming over autochtone Nederlanders ook het minst positief; zij hebben het minst vaak sympathieke gevoelens ten aanzien van autochtone Nederlanders en scoren laag wat betreft sociaal vertrouwen en politieke interesse.

De overeenkomsten tussen deze twee sociaal-culturele categorieën zijn groter dan de verschillen. Het grootste verschil heeft betrekking op de perceptie van het maatschappelijk klimaat. Personen in de categorie 'etnisch geïsoleerd' zijn het vaakst van mening dat de acceptatie van migranten door autochtonen in Nederland gering is en ervaren de meeste

persoonlijke discriminatie. De categorie ‘segregatie’ neemt – opvallend genoeg – een middenpositie in ten opzichte van de andere categorieën wat betreft de perceptie van het maatschappelijk klimaat. Wanneer men grotendeels in afzondering van anderen leeft, is de kans op negatieve sociale ervaringen misschien beperkter. Het sociaal vertrouwen is bij beide categorieën relatief laag, maar bij de categorie ‘etnisch geïsoleerd’ nog wat geringer dan bij de categorie ‘segregatie’.

Het is waarschijnlijk dat voor deviant gedrag – dat met de beschikbare kwantitatieve gegevens niet goed kon worden onderzocht – er grotere verschillen tussen de categorieën ‘segregatie’ en ‘etnisch geïsoleerd’ zijn. Migranten uit de *etnische isolatie*-categorie missen de beschermende kracht die van sociale relaties kan uitgaan. De hoge mate van sociale cohesie binnen de Turkse gemeenschap wordt bijvoorbeeld als verklaring gezien voor hun lage criminaliteitscijfers en relatief klein deel dat uitgereisd is naar Syrië voor de jihad (Staring et al. 2014). Mensen die sociaal geïsoleerd zijn, zijn extra ontvankelijk voor deviant gedrag. Ze worden niet of nauwelijks blootgesteld aan sociale controle en hebben minder te verliezen.

De ervaren gezondheid is van alle categorieën het slechtst bij de categorie ‘segregatie’, terwijl gevoelens van ongeluk juist sterker voorkomen bij de categorie ‘etnisch geïsoleerd’. Overigens zijn ook de personen uit de groep ‘geïsoleerd en georiënteerd op Nederland’ relatief vaak ongelukkig. Dit duidt er op dat sociaal isolement bijdraagt aan gevoelens van ongeluk.
Bij de categorieën ‘nadruk op Nederland’ en ‘assimilatie’ is het beeld gespiegeld aan de twee zojuist besproken categorieën: hun welbevinden is juist relatief goed, de beeldvorming over autochtone Nederlanders positief, en de politieke betrokkenheid en het vertrouwen in instituties en andere mensen groot. Ook voelen zij zich het sterkste geaccepteerd in Nederland en rapporteren ze relatief weinig ervaren discriminatie.
De drie hybride sociaal-culturele categorieën – ‘gematigde segregatie’, ‘geïsoleerd en georiënteerd op Nederland’ en ‘dubbele bindingen’ – nemen vaak een tussenpositie in op de diverse onderzochte terreinen. De categorie ‘gematigde segregatie’ – waartoe ongeveer de helft van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders behoort – scoort op het gebied van gezondheid en geluk relatief goed, maar zit wat betreft de (negatieve) beeldvorming over autochtone Nederlanders dicht bij de opvattingen van de twee groepen op verste afstand. Ook voelen personen uit de categorie ‘gematigde segregatie’ zich naar verhouding weinig geaccepteerd en is het vertrouwen in instituties beperkt. In tegenstelling tot vrij veel eerder onderzoek neemt de groep met dubbele bindingen – in Berry’s terminologie (1997) is dat de integratiecategorie – níét de gunstigste posities in, bijvoorbeeld op het gebied van welbevinden en gezondheid.

Kader S1 Andere groepen in Nederland: De Roma, Somalische en Chinese Nederlanders

In deze studie gaat de meeste aandacht uit naar de vier grootste niet-westerse migrantengroepen. Daarnaast hebben we in een apart hoofdstuk ook drie andere groeperingen eruit gelicht die kenmerken hebben die maken dat ze op enige afstand staan van de samenleving staan voor wat betreft normen en waarden, contacten en emotionele verbinding. Het betreft de Roma, Somaliërs en de eerste generatie Chinese Nederlanders. Het ligt niet binnen het bereik van dit onderzoek om van *alle* in Nederland woonachtige migrantengroepen te schetsen in hoeverre zij op afstand staan van de ontvangende samenleving. De keuze voor deze drie groepen is ingegeven door een tweetal overwegingen: enerzijds betreft het groepen die in de literatuur en/of in overheidsbeleid worden aangemerkt als groep op afstand. Anderzijds betreft het groepen waarover voldoende literatuur voorhanden is. We baseren ons volledig op de literatuur over deze drie groepen.

De Roma is een groep die ondanks de geringe omvang al jaren op de beleidsagenda staat. Zij staan in zowel sociaal-cultureel, economisch als ruimtelijk opzicht ver af van de Nederlandse samenleving. Al met al tekent zich een beeld af van een gesloten groep, met sterke eigen normen, die op bepaalde terreinen afwijken van de heersende normen in de Nederlandse samenleving. Dit vertaalt zich echter niet of nauwelijks in formele verbanden of overlegorganen. De Roma identiteit en cultuur lijkt zeer belangrijk te zijn. Zij wordt middels taal en culturele tradities in stand gehouden. Uit de literatuur komt een beeld naar voren van hoge mate van sociale controle op het naleven van gemeenschapsnormen. Er zou weinig menging zijn tussen Roma en niet-Roma, als gevolg van wederzijds wantrouwen. De hechte inbedding in familiestructuren, die onderdeel zijn van overkoepelende (clan)structuren, voorkomt dat leden in een sociaal isolement belanden als van afstand tot de samenleving. Er zijn aanwijzingen dat bij delen van de Roma gemeenschap bepaalde vormen van criminaliteit worden gelegitimeerd. De bestaande afstand tot de Nederlandse samenleving kan er toe leiden dat wetten en regelgeving als minder relevant worden beschouwd. Problemen zoals schooluitval en uitkeringsafhankelijkheid worden doorgegeven van ouder op kind, waarbij met name de negatieve houding ten aanzien van onderwijs en betaalde arbeid ervoor zorgt dat leden van de groep structureel achtergesteld blijven. Er zijn weinig mogelijkheden om banden aan te gaan buiten de eigen groep en er is dus weinig blootstelling aan de Nederlandse normen en waarden.

Dit is anders bij de Somalische groep. In eerder onderzoek is naar voren gekomen dat Somalische Nederlanders op de terreinen van identificatie en sociaal contact niet op grote afstand staan: zij hebben relatief veel contacten met autochtone Nederlanders, en identificeren zich voor een groep met een relatief korte verblijfsgeschiedenis in Nederland, vaak als Nederlander. Toch zijn er ook indicaties dat (jonge) Somaliërs afstand voelen tot Nederland. Uit een twintigtal interviews met jonge Somaliërs maken Moors et al. (2010) op dat deze groep een kloof voelt gapen tussen de Nederlandse en Somalische leefwerelden. Deze kloof uit zich o.a. in botsende (culturele) waarden. Somalische Nederlanders zijn, vergeleken met andere migrantengroepen in Nederland, sterk religieus, met name in de naleving van religieuze regels. De religieuze opvattingen vertalen zich voor een deel in traditionele opvattingen over de rolverdeling tussen mannen en vrouwen. Een risicofactor voor de Somalische groep in Nederland is de grote sociaaleconomische achterstand. Veel Somaliërs in Nederland zijn laag opgeleid, het aandeel in de bijstand is zeer hoog en veel kinderen groeien op in armoede. Er is een cumulatie van problemen: velen zijn getraumatiseerd door ervaringen in Somalië, er is een culturele afstand tot Nederland, oververtegenwoordiging in de criminaliteit en een zeer zwakke economische positie. Dit zou zich kunnen vertalen in een toenemende onvrede binnen de Somalische groep, met name onder de tweede generatie. Zij staan met heel

andere verwachtingen in de maatschappij dan de generatie van hun ouders. Moors et al. (2010) signaleren dat er 'gevoeligheid voor religieuze orthodoxie' is bij Somalische jongeren en dat er een voedingsbodem is voor radicalisering.

Bij de Chinese eerste generatie lijken er weer andere processen te spelen. De al wat langer geleden gemigreerde groep eerste generatie Chinezen, veelal werkzaam in de horeca, kent een relatief grote sociale afstand tot de Nederlandse samenleving. Ook in termen van identificatie, thuis-voelen en familiewaarden is sprake van afstand. De groepsgrenzen lijken eerder te zijn ontstaan door de sterke gerichtheid op economische participatie dan uit het bewust creëren van afstand. De relatieve openheid ten aanzien van het aangaan van relaties met mensen buiten de Chinese gemeenschap ondersteunt dit idee net als de positieve beeldvorming over de Chinese groep in Nederland. De eerste generatie Chinese migranten was voor het overgrote deel werkzaam in de horeca, en maakte daar (als eigen baas dan wel in loondienst) lange dagen. De beperkte tijd die overbleef, werd met name gespendeerd aan het gezin, waardoor er weinig tijd overbleef voor sociale activiteiten of bijvoorbeeld het leren van Nederlands (hetgeen ook niet noodzakelijk was voor bijvoorbeeld werken in de keuken). Contacten op de werkvloer waren gezien de aard van het werk veelal binnen de eigen etnische groep als er al sociale contacten waren. Uit verschillende studies komt naar voren dat binding als 'Chinezen' onder Chinese Nederlanders relatief beperkt is, maar dat men wel sterk gericht is op eigen familie en mensen uit hetzelfde dorp of dezelfde regio in China.

S.3.3 Achtergronden van radicalisering: interviews met experts en bevindingen uit de literatuur

De groep radicale moslims zien we als bijzonder geval van een groep op grote sociaal-culturele afstand. Aan de hand van interviews met experts is nagegaan wat de achtergronden van radicaliseringsprocessen zijn. Er is daarbij onderscheid gemaakt in *push*- en *pull*-factoren. *Push*-factoren verwijzen naar factoren die individuen ontvankelijk maken voor radicalisering en hen dus als het ware 'wegduwen' van het ondersteunen van de bestaande sociale, politieke en morele orde. *Pull*-factoren zijn redenen of motieven voor individuen om zich tot de radicale islam aangetrokken te voelen. Men zoekt bijvoorbeeld naar zingeving, of naar een groep om bij te horen, of er is een hang naar avontuur.

Push-factoren voor radicalisering

Veel experts wijzen op gevoelens van uitsluiting en discriminatie als een belangrijke reden voor het waargenomen fenomeen dat jongeren uit migrantengroepen zich van de Nederlandse samenleving afkeren. Men wijst op discriminatie op bijvoorbeeld school of arbeidsmarkt, maar belangrijker lijken vormen van sociale en culturele uitsluiting te zijn. Het gaat om het gevoel apart te worden gezet, het gevoel dat men geen vanzelfsprekend onderdeel van de Nederlandse samenleving is. Deze jongeren hebben het gevoel dat sociale en culturele grenzen worden opgetrokken waardoor zij als outsiders worden gezien. Tegelijkertijd zijn veel jongeren van Turkse en Marokkaanse afkomst in Nederland geboren, waardoor die ervaren bejegening extra impact heeft.
Deze verklaring voor het ontstaan van afstand komt ook nadrukkelijk naar voren in het onderzoek dat we voor dit rapport onder jonge Turkse en Marokkaanse Nederlanders heb-

ben uitgevoerd: velen van hen geven te kennen dat hun voortdurend het gevoel wordt gegeven er niet bij te horen (we bespreken deze bevindingen verderop in dit hoofdstuk). Het idee op afstand gezet te worden, heeft voor een deel te maken met het gevoel dat bepaalde opvattingen en houdingen in Nederland niet acceptabel zijn. De culturele mainstream – waarin onder meer opvattingen over de positie van vrouwen en over homoseksualiteit een belangrijke plaats innemen – biedt nauwelijks ruimte voor andere opvattingen, zeker niet als ze worden gehuldigd door (nakomelingen van) migranten en moslims. In dit kader wijzen experts erop dat in de beleving van jongeren het denken en doen van moslims langs een andere meetlat wordt gelegd: er wordt met twee maten gemeten. Zo hebben ze het gevoel dat er meer aandacht is voor westerse slachtoffers (bv. bij de aanslag op de redactie van het tijdschrift *Charlie Hebdo* in Parijs) dan voor de doden die er onder moslims vallen (bv. onder Palestijnen), en wijzen ze erop dat kwetsende uitspraken van politici over moslims wel acceptabel zouden zijn, maar dat ze andersom minder vrijheid hebben om hun opvattingen te uiten. Er is sprake van een gevoel van onrecht en van morele verontwaardiging over nationale en internationale kadering van gebeurtenissen. In combinatie met de ervaringen van afwijzing en stigmatisering vanuit de Nederlandse samenleving kunnen ontologische vragen (Bij wie hoor ik? Wat is mijn plek op deze wereld?) heel pregnant worden.

Pull-factoren voor radicalisering

De ontologische vragen van jongeren als gevolg van de *push*-factoren hebben voor een deel een tegenhanger in de vorm van *pull*-factoren, die mensen als het ware in een radicale beweging of naar het radicale gedachtegoed trekken. De propaganda van de radicale islam speelt hier slim op in door te benadrukken dat zij een antwoord hebben op de vragen en behoeften van jongeren, en door die behoeften tegelijkertijd op te roepen en te versterken. Zo hameren de filmpjes van IS er bijvoorbeeld in dat moslims overal in de wereld geweld wordt aangedaan. Door hun militaire successen te benadrukken, geeft IS jongeren het idee dat het door middel van strijd mogelijk is om verandering te brengen in de onrechtvaardige en ongelijke behandeling van moslims in de wereld.

Jongeren hebben in het algemeen een sterke behoefte om ergens bij te horen. Moslim- en migrantenjongeren misschien wel in het bijzonder: hun perceptie er niet bij te horen in Nederland, hun vragen ten aanzien van hun identiteit, de in hun ogen geringe mogelijkheden om daar in Nederland vorm aan te geven en de kloof die velen met hun ouders ervaren, zijn enkele van de redenen die maken dat juist bij moslim- en migrantenjongeren op zoek zijn naar erkenning en binding. Veel (Marokkaanse) jongeren vinden aansluiting bij een moslimidentiteit, waardoor men onderdeel is van een wereldgemeenschap (*ummah*) waaraan status en trots kan worden ontleend.

De aansluiting bij een radicaal islamitische groep kan ook een mogelijkheid zijn om een nieuwe start te maken en daarmee een besmet verleden weg te poetsen. Jongens kunnen strijder worden, meisjes kunnen als moeder en echtgenote bijdragen. De radicale islam biedt de mogelijkheid om een nieuwe status te bereiken, voor degenen die daadwerkelijk uitreizen, maar ook voor degenen die zich in het radicale gedachtegoed verdiepen en deel

uitmaken van groepen gelijkgestemden. Daarnaast appelleert de internationale jihad aan de behoefte aan avontuur.

De radicale islam biedt ook antwoord op de vraag: 'Wat is mijn plek op deze wereld?' Een vraag die alle jongeren zichzelf wel eens stellen, maar die voor migrantenjongeren die met een gevoel van uitsluiting kampen nog nadrukkelijker naar voren kan komen. Religie kan antwoorden op zulke zingevingsvragen bieden. Vooral de radicale variant van de islam biedt een sluitend en ondubbelzinnig kader. Op microniveau biedt deze religieuze stroming houvast doordat in allerlei regels is vastgelegd hoe de ware gelovige zich dient te gedragen. Op macroniveau biedt de islam een omvattend wereldbeeld waarin de gelovige een rol kan spelen (namelijk: er is oorlog tegen de islam, de ware gelovige heeft de plicht hier tegen in het geweer te komen en uiteindelijk een utopie te vestigen).

De *push*- en *pull*-factoren staan in een ingewikkelde interactie tot elkaar. Het proces dat tot radicalisering leidt, is een complex geheel van radertjes die in elkaar grijpen en elkaar versterken. Per individu kan de nadruk op verschillende *push*- en *pull*-factoren liggen: wat voor de ene geradicaliseerde persoon belangrijk is geweest, geldt niet zonder meer voor de andere. Kortom: de voorspellende waarde van de genoemde factoren is waarschijnlijk niet zo groot en ze hangen bovendien op een complexe manier met elkaar samen. Wel lijkt duidelijk te zijn dat het bij radicalisering vaak om kwetsbare individuen gaat. Onderzoek van Weenink (2015) naar (potentiële) uitreizigers wijst erop dat zij vaker een criminele achtergrond hebben. Ook lijken volgens datzelfde onderzoek psychosociale kenmerken een rol te spelen, waarbij een combinatie van psychische stoornissen en sociale isolatie van de directe omgeving ertoe zou kunnen leiden dat de vatbaarheid voor radicalisering toeneemt. Het doormaken van een persoonlijke crisis kan ervoor zorgen dat oude opvattingen en ideeën aan het wankelen zijn gebracht en er ruimte komt voor andere (radicalere) denkbeelden.

S.3.4 Jongeren van Turkse en Marokkaanse afkomst over religieus geïnspireerd geweld, identificatie, sociale netwerken en uitsluiting

Het kwalitatieve onderzoek onder jongeren van Turkse en Marokkaanse origine is erop gericht om meer zicht te krijgen op hun sociaal-culturele positie – met bijzondere aandacht voor opvattingen over religieus geïnspireerd geweld. Deze opvattingen beschouwen we als een indicator van de culturele dimensie van de sociaal-culturele positie. Er is met hen onder meer gesproken over IS, het uitreizen naar Irak en Syrië en de aanslagen op de redactie van het tijdschrift *Charlie Hebdo* in Parijs. Onderzocht is hoe hun opvattingen zich tot de sociale en identificatiedimensie verhouden en welke relaties er zijn te leggen met de beeldvorming en gedrag vanuit de dominante samenleving.

In totaal zijn 120 Turkse en Marokkaanse jongeren in groepsgesprekken aan het woord gekomen. Daarnaast zijn achttien vertegenwoordigers van religieuze en politieke bewegingen en twintig experts geïnterviewd.

Identificatie

Ook voor jongeren die in Nederland geboren en opgegroeid zijn, neemt het land van herkomst van de ouders een belangrijke plaats in bij de vraag waartoe men zich rekent en wat men daarbij voelt. Jongeren met Marokkaanse wortels geven vaak aan dat ze zich Marokkaans voelen. Ze zijn Marokkaans omdat hun ouders uit Marokko komen en hun een Marokkaanse opvoeding hebben gegeven. Ze zijn thuis in de Marokkaanse tradities, feesten en rituelen, en hechten groot belang aan familie en familieverhoudingen – die anders zijn dan wat ze in Nederlandse families waarnemen. Tegelijkertijd zijn ze in Nederland geboren en getogen, speelt hun leven zich hier af, en hebben ze hier vaak hun belangrijkste netwerken. Ze voelen zich dan ook vaak ook Nederlands.
Bij Turks-Nederlandse jongeren zijn de vragen rondom identificatie en tot welke groep men zich rekent niet wezenlijk anders dan bij de jongeren van Marokkaanse afkomst. Er is een verbondenheid met Turkije én met Nederland. Wel lijkt het zwaartepunt bij de Turkse herkomstgroep te liggen: in ons onderzoek hebben we vrijwel geen respondenten gesproken die zich uitsluitend met Nederland verbonden voelen. Dat beeld strookt met kwantitatieve gegevens, waaruit bleek dat een eenzijdig sterke identificatie als Nederlander bij personen van Turkse en Marokkaanse afkomst bijna niet voorkomt. Gegevens over jongeren laten zien dat ongeveer de helft van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders zich (sterk) met de herkomstgroep identificeert, maar zich geen Nederlander voelt (Huijnk en Dagevos 2012). Wel is vaak hun identificatie met de stad waar men woont en is opgegroeid tamelijk groot (vgl. Entzinger en Dourleijn 2008). Specifiek voor de groep met Turkse voorouders is dat niet iedereen afkomstig uit Turkije zich Turks voelt: Koerdische jongeren bijvoorbeeld zien zichzelf vaak liever als Koerdische Nederlanders dan als Turkse Koerden. Ook is er binnen de Turkse groep een scheidslijn tussen alevieten en soennieten. Vooral alevitische jongeren hebben de ervaring dat ze niet worden geaccepteerd door soennitische Turken. Deze scheidslijnen hebben hun oorsprong in Turkije en werken ook door in de Turkse gemeenschap in Nederland.
De jongeren die deelnamen aan het kwalitatieve onderzoek doen vaak denken aan de categorie 'gematigde segregatie': er zijn relaties met autochtone Nederlanders, maar de inbedding in de herkomstgroep is sterk, zowel wat identificatie als contacten betreft.
Het geloof is bij veel jongeren een belangrijk onderdeel van de identiteit. Bijna alle jongeren geven aan moslim te zijn en hechten groot belang aan het navolgen van de regels die uit de islam voortvloeien. Een belangrijk deel van hen voelt zich in de eerste plaats moslim; dit is voor velen de identiteit 'op nummer 1'. De islam is in het leven van veel jongeren het belangrijkste ijkpunt, dat richting geeft aan bijna alle aspecten van hun leven. Het kennen van de regels, het naleven ervan en te bedenken hoe ze zich (nog) beter door de islam kunnen laten leiden, is een dagelijkse zoektocht van vele jonge moslims. Het maakt ook dat ze voortdurend op zoek zijn naar informatie en kennis. Zeker voor Marokkaans-Nederlandse jongeren geldt dat hun ouders of Marokkaanse organisaties hier maar in beperkte mate in kunnen voorzien. Jongeren zijn dan geneigd zich tot predikers, het internet en hun *peers* te wenden voor antwoorden op hun vragen. Het leven in een westerse samenleving met opvattingen en gedragingen die niet stroken met wat het geloof voorschrijft, lijkt bij som-

mige jongeren vooral de vastberadenheid te stimuleren om dicht bij dat geloof te blijven. Hun leefstijl is daardoor sterk verschillend van die van autochtone leeftijdgenoten.
De moslimidentiteit is een alternatief voor een identificatie als Nederlander. De moslim-identiteit lijkt ook een alternatief te zijn voor de Marokkaanse identiteit, want biedt de verbinding naar een grote wereldgemeenschap (de *ummah*) die morele kaders biedt en het gevoel geeft dat men ergens onderdeel van is.
Kenmerkend voor Marokkaanse en Turkse jongeren is dat zich 'van alles' voelen: ze hebben meerdere identiteiten tegelijkertijd. Ze zijn Marokkaans of Turks, ze zijn Nederlands, ze zijn Rotterdammer en ze zijn – vooral – moslim. In beginsel kan dit allerlei voordelen hebben, volgens onze respondenten. Deze jongeren kennen verschillende werelden, en opvattingen en gedrag uit die beide werelden kunnen ze beter plaatsten. Het schakelen tussen de identiteiten hoeft evenmin een probleem te zijn: afhankelijk van de context – bv. thuis of op het werk – verschuift de balans van Marokkaans of Turks naar meer Nederlands. Jongeren geven aan dat die keuze echter vaak door anderen wordt gemaakt: de omgeving bepaalt dat je Marokkaan of moslim bent, terwijl de context Nederlands is. Migrantenjongeren krijgen zo het gevoel dat ze zichzelf niet als Nederlander mógen beschouwen, omdat ze door de omgeving overwegend als Marokkaan of Turk of als moslim worden gezien. Dat de omgeving als het ware afdwingt hoe ze zichzelf móéten zien, wordt ervaren als een vorm van uitsluiting; ze worden niet als burger gezien, maar als lid van een migranten- of religieuze groep, ook in contexten waarvan ze vinden dat deze achtergrond niet relevant is. Ze ervaren dat de Nederlandse identiteit hun wordt ontzegd, en de moslimidentiteit en Marokkaanse of Turkse identiteit wordt opgedrongen, terwijl ze van mening zijn dat verschillende identiteiten prima naast elkaar kunnen bestaan. 'Je bent nooit Nederlander genoeg', zoals een van de respondenten dit uitdrukte. Het is dezelfde sociale en culturele uitsluiting waar experts op hebben gewezen als een van de redenen voor radicaliseringsprocessen.
Veel jongeren hebben dus het gevoel dat ze in Nederland systematisch op afstand worden gezet, als afwijkend worden gezien en anders worden behandeld. Dat gebeurt in dagelijkse interacties, in de media en door uitlatingen van politici. Het is lastig om op grond van kwantitatieve gegevens vast te stellen of jongeren zich tegenwoordig sterker als Marokkaan of Turk identificeren dan in het verleden. De jongeren in dit onderzoek zijn die mening wel toegedaan: de identificatie met de herkomstgroep en met het geloof is volgens hen gedurende hun levensloop sterker geworden. Dat heeft te maken met veranderingen in levensfase: men heeft door werk en gezin minder tijd voor brede sociale netwerken, waardoor men voor contacten kiest die hun het meest nabij zijn. Verder noemen jongeren het ongunstige klimaat ten aanzien van migrantengroepen (vooral Marokkaans-Nederlandse jongeren noemen dit) en moslims als een belangrijke reden voor de toe-genomen identificatie met het geloof. De aanslag op het World Trade Center in New York op 11 september 2001 ('9/11') wordt vaak als keerpunt genoemd, waarna de beeldvorming over moslims in Nederland is verslechterd. In die zin kan de moslimidentiteit ook wel als een *resistance identity* worden gezien, die is opgekomen als reactie op het negatieve ervaren maatschappelijke klimaat in Nederland ten aanzien van migranten en moslims. De gerichtheid op de her-

komstgroep en de islam kan niet alleen worden verklaard als een reactie op processen van uitsluiting. Voor de jongeren gaat er ook een sterke aantrekkingskracht uit van hun verbondenheid met Turkse of Marokkaanse Nederlanders en met de islam.

Sociale contacten en inbedding in de herkomstgroep

De betrekkelijk sterke identificatie met de herkomstgroep en met de islam weerspiegelt zich ook in het sociale netwerk van Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren. Over het geheel genomen is de vrienden- en kennissenkring gemengd, zo laten kwantitatieve gegevens zien (Huijnk en Dagevos 2012), maar het kwalitatieve gedeelte van het onderhavige onderzoek maakt duidelijk dat het zwaartepunt bij contacten met jongeren uit dezelfde herkomstgroep ligt. Door de bank genomen gaan jongeren om met personen van de eigen herkomstgroep als de contacten intensiever en persoonlijker zijn. Hechte vriendschappen van Marokkaanse en Turkse Nederlandse jongeren met autochtonen lijken betrekkelijk weinig voor te komen. 'Echte vrienden' zijn Turks of Marokkaans, kennissen kunnen autochtone Nederlanders zijn. Cijfers over gemengde huwelijken onderstrepen dit: die komen bij Turkse en Marokkaanse Nederlanders weinig voor. Minder dan 10% van de jaarlijks gesloten huwelijken van Turkse en Marokkaanse Nederlanders zijn gemengd. Dat de netwerken etnisch behoorlijk homogeen zijn, heeft onder meer met het algemene principe te maken van gelijkenis: mensen gaan het liefst om met personen met dezelfde achtergrond. Ook Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren benoemen dat. Men heeft een gemeenschappelijke achtergrond, waardoor bepaald gedrag (zoals niet drinken en meedoen met de ramadan) vanzelfsprekend is en niet uitgelegd hoeft te worden, of nog lastiger: waarvoor men zich moet verantwoorden. Ook een andere seksuele moraal en de soms harde humor onder autochtone Nederlanders worden genoemd als redenen waarom de voorkeur uitgaat naar contacten met leden van de herkomstgroep. Het delen van dezelfde etnische en culturele achtergrond en het delen van hetzelfde geloof spelen hierin alle een rol en dragen bij aan het gevoel van gelijkgestemdheid, dat de smeerolie vormt voor het aangaan van en de continuering van sociale contacten binnen de herkomstgroep. Jongeren hebben het idee dat hun netwerken eerder homogener worden dan etnisch gemengder. Scheidslijnen tussen de groepen lijken zich met de leeftijd te versterken, zeker waar het belangrijke, hechte contacten betreft.
Binnen de Turkse groep doen zich tussen etnische en politiek-religieuze groepen niet alleen wat betreft identificatie verschillen voor, maar ook in samenstelling van de sociale netwerken. Vriendschappen tussen Koerdische en etnische Turken lijken betrekkelijk schaars te zijn. Ook de religieuze affiliatie doet ertoe, zeker voor alevieten en soennieten. Tegelijkertijd zijn sommige van deze grenzen tamelijk fluïde, wat onder meer blijkt uit gemengde vriendschappen en het overstappen van de ene religieuze organisatie naar de andere.

Opvattingen over religieus geïnspireerd geweld

Directe aanleiding voor ons onderzoek onder Turkse en Marokkaanse jongeren waren geluiden over een breed gedragen steun voor religieus geïnspireerd geweld en bewegingen zoals IS (FORUM 2014). Dat beeld komt zeker niet naar voren uit ons onderzoek: jongeren

spreken hun afschuw en afkeuring uit over het door IS gepleegde geweld. Toch zijn opvattingen over religieus geweld en bewegingen zoals IS niet los te zien van een referentiekader dat door de netwerken van jongeren en hun religieuze en nationale identiteit wordt gevoed. De sterke gerichtheid op en verbondenheid met de islam leggen hier veel gewicht in de schaal. Een brede en diepgevoelde overtuiging onder de geïnterviewde jongeren is dat er in Nederland en in het westen met twee maten wordt gemeten, en altijd in het nadeel van moslims. Dat beïnvloedt hoe naar IS of aanslagen als op de redactie van het Franse tijdschrift *Charlie Hebdo* wordt aangekeken. Aan de ene kant wordt geweld veroordeeld, hebben jongeren weinig op met het uitreizen van jihadi's en de opkomst van IS. Aan de andere kant plaatsen ze kanttekeningen bij de beelden die het Westen heeft en beargumenteren ze waar het geweld vandaan komt. Jongeren verwijzen vaak naar het regime van president Assad van Syrië: Assads daden in de burgeroorlog in Syrië, vooral het geweld tegen burgers, vinden de meeste jongeren verwerpelijk. Men begrijpt niet waarom het Westen (met de vs voorop) niet krachtiger heeft opgetreden tegen Assad, terwijl het dat in andere conflictsituaties zoals in Irak of in Libië wèl (en om veel minder) heeft gedaan. In de ogen van een aantal jongeren is IS het plaatselijke antwoord op Assad en het uitblijven van een westerse interventie in Syrië. Daarbij keuren ze niet goed hoe IS te werk gaat, maar ze vinden het wel begrijpelijk dat IS is ontstaan en succes kent.

Ook is er afkeer en onbegrip dat IS geweld gebruikt uit naam van de islam en praktijken hanteert die strijdig zijn met de waarden van het geloof. Wat IS doet, komt niet overeen met de islam die zij kennen en beleven. Moslims, of strijders in naam van de islam, doden geen vrouwen en kinderen, vermoorden geen moslims of niet-moslims en zijn niet uit op de vernietiging van religieuze objecten. Zij die dit wel doen, moeten een gebrekkige kennis van de islam hebben. De respondenten vragen zich af of IS wel als islamitisch kan worden beschouwd en of de leden ervan – gezien hun on-islamitische daden – wel echte moslims zijn. Men is stellig dat, wanneer de daden daadwerkelijk zijn gepleegd, die niet stroken met de leer van Islam. IS past niet in het referentiekader van de islam als vredige religie.

In plaats daarvan ziet men een beweging die andere moslims aanvalt en gruwelijkheden begaat, en daarmee moslims over de hele wereld een slechte naam bezorgt. Door het islamitische karakter van IS in twijfel te trekken, wordt deze beweging losgekoppeld van het geloof zoals veel Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren dat kennen en beleven. De daden van IS kunnen op die manier niet worden toegeschreven aan hun geloof; dat is een vorm van externalisering. Ook twijfelen de jongeren in ons onderzoek of de berichtgeving over IS wel klopt. Media – en zeker Nederlandse en westerse media – worden niet vertrouwd. Die zijn in de ogen van veel jongeren inherent partijdig, met eenzijdige berichtgeving over moslims.

Bij de Turks-Nederlandse jongeren weerspiegelen hun opvattingen over IS de huidige politieke en etnische verhoudingen binnen de Turkse samenleving (in Nederland en in Turkije). Soennitische Turks-Nederlandse jongeren brengen het optreden van IS in verband met de strijd tegen de Koerden, en meer in het bijzonder tegen de PKK[2], die volgens hen als een terroristische organisatie moet worden beschouwd en duizenden doden heeft veroorzaakt. Dat de strijd van IS ook op de Koerden en PKK is gericht, maakt dat sommige jongeren van

Turkse afkomst een voorzichtige sympathie met IS uitspreken. Sommige Turkse jongeren maken zich zorgen over de versterking van de positie van de PKK en Koerden, omdat ze militaire successen tegen IS boeken, en in Syrië en Irak inmiddels een Koerdisch gebied hebben gevestigd. Dat er soms in enigszins vergoelijkende termen over IS wordt gesproken, hangt ook samen met de mening van soennitische Turkse jongeren dat het Westen heeft gefaald in hun verzet tegen Assad. In hun ogen is Assad de verpersoonlijking van de onderdrukking van soennieten in Syrië. Ook toen de burgeroorlog in Syrië uitbrak heeft het Westen zich lange tijd afzijdig gehouden. IS is dan weliswaar een brute en barbaarse beweging, maar wel een die in opstand is gekomen tegen het onderdrukkende alawitische bewind van Assad. Zulke opvattingen en redeneringen komen we bij Koerdische en alevitische jongeren in dit onderzoek niet tegen: zij zijn unaniem in hun felle veroordeling van IS. Niet alleen wijzen ze op het gewelddadige karakter van deze beweging, ook speelt in hun opvattingen nadrukkelijk de strijd tegen de Koerden een rol. Bij alevieten speelt de soennitische affiliatie van IS mee. De moeizame verhouding tussen soennieten en alevieten gaat al eeuwen terug en doet zich ook in Nederland gelden. Het Syrische conflict wordt met deze bril bezien, waarbij ook wordt verwezen naar de rol van de Turkse staat en president Erdogan, die de strijd van IS zouden faciliteren en zeker niet aan het bestrijden zijn.
Over IS circuleren bij Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren tal van complottheorieën. Dat is niet los te zien van de verwarring die jongeren hebben over IS, de berichtgeving over moslims en het wantrouwen ten aanzien van de intenties van de westerse mogendheden in het Midden-Oosten. IS zou in het leven zijn geroepen om de verdeeldheid tussen moslims aan te wakkeren en de islam diskrediet te brengen. De geheime diensten van Israël en de Verenigde Staten zouden hierachter zitten. De eerste berichten over onthoofdingen vielen min of meer samen met de Gaza-oorlog in de zomer van 2014 en zouden zijn bedoeld om de aandacht van die oorlog af te leiden. Ook vragen jongeren zich hardop af waarom IS andere moslims aanvalt, in plaats van een voor de hand liggend doelwit zoals Israël. Er zouden geheime beelden van IS -strijders zijn die onder hun zwarte gewaden davidssterren dragen. Volgens andere theorieën zijn IS en bijvoorbeeld terroristische aanslagen terug te voeren tot een klein groepje van ‘hoge piefen’, van een elite die achter de schermen de wereldpolitiek bepaalt en nog onbekende belangen heeft bij het zwartmaken van moslims. De complottheorieën wijzen erop dat jongeren het lastig vinden om IS in hun wereldbeeld in te passen.
Bij de Turks-Nederlandse jongeren sluiten sommige complottheorieën aan bij de interne verdeeldheid binnen de Turkse gemeenschap. Een voorbeeld van Koerdisch complotdenken is dat IS in leven wordt gehouden door de Turkse staat en president Erdogan in het bijzonder, die een groot rijk wil vestigen dat Syrië en Iran omvat en waarin geen plaats is voor Koerden. Soennitische en nationalistische Turks-Nederlandse jongeren brengen IS en het conflict in Syrië in verband met het optreden van westerse geheime diensten en het zionisme om de groeiende economische en politieke macht van Turkije in te dammen. Complotten kunnen niet los worden gezien van de sterke beelden die jongeren hebben over onder meer het geloof en hun etnische en politieke identificatie. Complotten reduce-

ren de werkelijkheid tot proporties die passen bij het wereldbeeld dat jongeren over de islam en over hun gerichtheid op politieke en etnische groeperingen.

Ervaren uitsluiting

De onderscheiden dimensies van de sociaal-culturele positie hangen sterk met elkaar samen. De relatief sterke inbedding in de eigen gemeenschap, de identificatie met de herkomstgroep en als moslim beïnvloeden hoe tegen moslimextremisme wordt aangekeken. Politiek-etnische en religieuze scheidslijnen binnen de Turkse samenleving (in Turkije en in Nederland) zijn medebepalend voor welke contacten worden aangegaan, met welke groepering men zich identificeert en tegen welke men zich afkeert. Dat een ander referentiekader wordt gehanteerd, en dat de identificatie en sociale inbedding relatief sterk op de herkomstgroep en op de islam zijn gericht, kan evenmin los worden gezien van hoe jongeren van Turkse en Marokkaanse afkomst hun positie in Nederland ervaren en definiëren. Veel jongeren hebben het gevoel dat ze er niet bij horen en dat ze apart worden behandeld vanwege hun herkomst en geloof. Dat doet zich voor op allerlei niveaus. In alledaagse situaties worden bijvoorbeeld soms ogenschijnlijk oppervlakkige vragen gesteld over waar jongeren vandaan komen of er wordt een opmerking gemaakt over dat ze zo goed Nederlands spreken. Het is soms goed bedoeld, maar het wordt ervaren als buitensluiten, het komt over alsof de jongeren niet als Nederlander maar als vreemdeling worden gezien. Ook met opmerkingen als 'je bent heel anders dan andere Marokkanen' voelen jongeren zich apart gezet: ze willen gezien worden als individu en burger van Nederland en niet door anderen aangesproken worden als lid van een groep. Dit geldt zeker als de context voor dit soort vragen en opmerkingen er niet toe doet, bijvoorbeeld bij sollicitaties, waardoor jongeren het gevoel hebben dat het negatieve stereotype over 'de' Marokkaanse of Turkse groep op hen wordt geprojecteerd. Vrouwen die een hoofddoek zijn gaan dragen, merken ook verschil in bejegening: ze krijgen dan opeens vaker vervelende opmerkingen op straat en op het werk, er wordt vaker verondersteld dat ze geen Nederlands spreken of laagopgeleid zijn. Het is ook merkbaar in de wijze waarop extra op migrantenjongeren wordt gelet, bijvoorbeeld op de werkvloer. Een breed gedeeld gevoel van Marokkaans- en Turks-Nederlandse jongeren is dat ze zich extra moeten bewijzen ('je begint met 1-0 achter'), dat fouten in het werk zwaarder worden aangerekend en dat ze minder kansen op werk en carrière hebben.

Vrijwel alle jonge Marokkaanse mannen in ons onderzoek hebben de ervaring regelmatig door de politie staande te worden gehouden. In het onderzoek onder de Turks-Nederlandse jongeren hebben we dit veel minder vaak gehoord. In het groepsgesprek met lageropgeleide Marokkaanse Nederlanders werd op de vraag: 'Wat is typisch Marokkaans?' spontaan gereageerd met: 'Stop! Politie!' Zo vaak overkomt het deze jongeren kennelijk dat de politie hen staande houdt. Bij hogeropgeleide Marokkaans-Nederlandse jongens lijkt dit minder vaak te gebeuren, maar ook zij geven aan meer dan eens staande te zijn gehouden door de politie zonder dat daarvoor een duidelijke reden is. Dat de politie zich aan *ethnic profiling* schuldig maakt, is voor deze jongeren geen vraag. Het draagt bij aan het

gevoel dat er extra op Marokkaanse jongeren wordt gelet. Maar wat overheerst, is het gevoel van uitsluiting en stigmatisering, en dat ondermijnt het vertrouwen in de politie.
Dit alles past in het sombere beeld van migrantenjongeren over het maatschappelijk klimaat in Nederland. Het lijkt erop dat Marokkaanse jongeren hier nog somberder over zijn dan jongeren met Turkse wortels. In alledaagse situaties, op de arbeidsmarkt en in contact met de politie ervaren jongeren uitsluiting. De berichtgeving in de Nederlandse media weerspiegelt dit klimaat. De media berichten alleen over Marokkanen of moslims – zo stellen de jongeren – als ze om een negatieve reden in het nieuws zijn. Als een Marokkaan of moslim iets goeds heeft gedaan, besteden de media er geen aandacht aan of wordt de desbetreffende persoon als Nederlander gezien. Als moslims dader zijn, wordt breed uitgepakt, maar als ze slachtoffer zijn, dan blijven de Nederlandse en westerse media stil.
Ook wat betreft de media speelt sterk het gevoel dat er met twee maten wordt gemeten. Het vertrouwen in de Nederlandse en westerse media is niet groot. Dat wordt versterkt doordat veel jongeren actief zijn op buitenlandse nieuwssites en naar Al Jazeera kijken. Deze media brengen andere berichten, met een ander perspectief en een andere toon. Dat in Nederland de berichtgeving zo anders is, draagt voor de jongeren bij aan het gevoel in een vreemd land te wonen. Men heeft het idee dat de vrijheid van meningsuiting een andere invulling krijgt voor een moslim dan voor een niet-moslim. Islamitische predikers (‘haatimams’) worden geweerd, maar een rabbijn die ervan wordt verdacht kinderen te hebben misbruikt (‘seksrabbijn’), mag Nederland wel in. Cartoons van de profeet, die moslims diep kwetsen, mogen wel, maar het beledigen van de Nederlandse koning mag niet (althans, in de beleving van een aantal geïnterviewde jongeren). Moslims krijgen het verwijt te lange tenen te hebben: ze moeten ‘leren incasseren’. Zij stellen daartegenover dat er een dubbele moraal ten aanzien van de vrijheid van meningsuiting bestaat.
Het gevoel dat de migrantenjongeren als aparte groep wordt gezien, wordt ook gevoed door het politieke debat en door uitspraken van politici. Bij de Marokkaans-Nederlandse jongeren moet, naast Wilders, vooral burgemeester Aboutaleb het ontgelden. Zijn uitspraken dat bepaalde personen moeten ‘oprotten’, na de aanslag op tijdschrift *Charlie Hebdo* in Parijs, zien Marokkaans-Nederlandse jongeren als een uiting dat zij kennelijk niet bij de Nederlandse samenleving horen. Zulke uitspraken worden ook gezien als politiek opportunisme; alleen als er dingen misgaan, zou Aboutaleb van zich laten horen. De uitspraak van premier Rutte dat migranten zich moeten ‘invechten op de arbeidsmarkt’ wekt eveneens ergernis op. Moet discriminatie dan niet worden aangepakt, vragen jongeren zich retorisch af. Zij hebben vaak ervaringen met discriminatie en het gevoel zich dubbel te moeten te bewijzen, terwijl ze in Nederland geboren zijn en hetzelfde diploma hebben als een autochtone Nederlander. Turkse jongeren zijn in het bijzonder teleurgesteld in de PvdA, en nog het meest in minister Asscher, die zijn krediet heeft verspeeld omdat hij geen afstand nam van de uitkomsten van de peiling van Motivaction/FORUM en het door hem uitgesproken wantrouwen jegens verschillende Turkse organisaties. De PvdA wordt door Turkse jongeren niet langer als natuurlijke bondgenoot gezien, maar een duidelijk alternatief is niet voorhanden, zodat de jongeren het idee hebben dat niemand het voor hen opneemt.
Ook Wilders passeert de revue als er over het politieke klimaat wordt gesproken. Zijn uit-

spraken over ‘minder Marokkanen’ hebben een forse impact. Zijn optreden draagt volgens jongeren bij aan het klimaat waarin het steeds meer geaccepteerd is om neerbuigende en discriminerende uitspraken over de islam en moslims te doen. Dit zet de verhoudingen tussen bevolkingsgroepen verder onder druk.
In het algemeen voelen de migrantenjongeren zich niet (meer) vertegenwoordigd door de politiek. Naast het idee dat de politiek zich heeft afgewend van migranten en moslims, spelen ook religieuze argumenten een rol. De door ons geïnterviewde salafistische jongeren erkennen geen wereldlijk gezag: zij leven, zoals ze zelf zeggen, volgens de wetten van God. Andere jongeren zijn vooral teleurgesteld in de politiek omdat ze (zoals hiervoor al toegelicht) hun belangen niet gerepresenteerd zien door regering en volksvertegenwoordigers.

S.4 Slotbeschouwing: werelden van verschil

Deze studie heeft op meerdere manieren de verscheidenheid in het sociaal-culturele landschap inzichtelijk gemaakt. Uit het kwantitatieve onderzoek kwam een typologie naar voren met zeven verschillende sociaal-culturele categorieën, met elk een eigen combinatie van posities op de emotionele, sociale en culturele dimensie. Bij de categorieën ‘segregatie’ en etnisch geïsoleerd’ en hun sociaal-culturele tegenhanger, de categorie ‘assimilatie’, vallen de posities op de dimensies met elkaar samen. De categorie ‘segregatie’ bestaat voor het grootste deel uit laagopgeleide Turkse en Marokkaanse Nederlanders van de eerste generatie. Assimilatiepatronen zijn vooral bij de tweede generatie Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders te vinden. Bij het merendeel van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders is de sociaal-culturele positie hybride van aard. Er is vaak een sterke inbedding in de herkomstgroep, maar ook een duidelijke link met de ontvangende samenleving: er zijn vaak dubbele bindingen en hybride identiteiten. Dat is ook kenmerkend voor veel jongeren van Turkse en Marokkaanse afkomst.
In de literatuur worden vooral zorgen uitgesproken over zogenoemde parallelle gemeenschappen, die zich kenmerken door een cumulatie van eenzijdige posities op diverse dimensies. Ook dit onderzoek laat zien dat bijvoorbeeld in termen van gezondheid en sociaal vertrouwen de categorieën ‘segregatie’ en ‘etnisch geïsoleerd’ er niet goed voor staan. Deze studie laat echter ook zien dat jongeren van Turkse en Marokkaanse afkomst, die doorgaans tot de categorie ‘gematigde segregatie’ kunnen worden gerekend, een op zijn minst complexe verhouding hebben ten opzichte van de Nederlandse samenleving. Hun profiel voldoet niet aan omschrijvingen van parallelle gemeenschappen, maar toch is er bij deze jongeren sprake van afstand. Het onderzoek onder Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren wijst erop dat ze, hoewel ze hier zijn geboren en getogen en hoewel velen van hen zich in meer of mindere mate als Nederlander identificeren, vaak als lid van een migrantengroep en niet als burger van Nederland te worden gezien. De jongeren worden aangesproken en beoordeeld op hun groepslidmaatschap en religieuze affiliatie, ook als dat er voor de context niet toe doet. De wijze waarop de media internationale gebeurtenissen beschrijven, wordt als eenzijdig en daarmee vaak als hypocriet gezien. Dit wakkert

het gevoel van onrecht en uitsluiting verder aan; niet alleen omdat men ook andere nieuwsbronnen raadpleegt, maar ook omdat het vragen oproept waarom deze gebeurtenissen in Nederland niet worden getoond. Dit draagt bij aan complottheorieën, waarvoor veel jongeren vatbaar zijn en die op buitenlandse nieuwszenders en sites veelvuldig worden uitgedragen. De jongeren voelen vaak wantrouwen en negativiteit ten aanzien van autochtone contacten, westerse media en politiek, wat bijdraagt aan een sterkere gerichtheid op herkomstgroep en geloof. Uit de interviews met experts maken we op dat het idee dat de jongeren zelf en – misschien nog wel belangrijker – de religieuze en etnische groep systematisch op afstand worden gezet een van de voedingsbodems voor radicalisering is.
Het was al langer bekend dat de interetnische verhoudingen in Nederland onder druk staan. Toch zijn we vooral vanwege de gesprekken met jongeren met Turkse en Marokkaanse wortels met de neus op de feiten gedrukt: het gevoel van uitsluiting is breed en sterk. Tegelijkertijd valt op dat jongeren van Turkse en Marokkaanse afkomst zich verbazen dat sommige opvattingen in Nederland gevoelig liggen. In het Nederland van nu lijkt de wederzijdse empathie af en toe ver te zoeken. Soms heeft dat te maken met het feit dat verschillen in opvattingen nauwelijks overbrugbaar zijn. Het gaat dan om opvattingen over thema's die in Nederland tot de mainstream gerekend worden, bijvoorbeeld over de positie van LHBT's. Jongeren van Marokkaanse afkomst wijzen op *ethnic profiling*, maar ze gaan voorbij aan de zorg onder de bevolking over de feitelijk vastgestelde hoge criminaliteitscijfers bij de Marokkaanse groep. Daarmee is ethnic profiling door de politie nog niet gelegitimeerd, maar het feit dat Marokkaanse Nederlanders veelvuldig worden aangehouden, heeft daar wel mee te maken. De leefwerelden van de verschillende bevolkingsgroepen zijn tamelijk gescheiden en dat draagt eraan bij dat er weinig wederzijdse beïnvloeding van elkaars referentiekaders. Het gevolg daarvan is dat men elkaars verhaal en redenering niet kent en zich daar ook niet in verdiept of wil verdiepen. Het kan bijvoorbeeld helpen om te weten dat het beledigen van de profeet als zeer kwetsend wordt ervaren. Niet om daarmee geweld te rechtvaardigen, maar wel om enig begrip te krijgen voor moslimjongeren die daaraan refereren in hun oordeel over de aanslagen op het tijdschrift *Charlie Hebdo*.
Dat Marokkaans- en Turks-Nederlandse jongeren IS niet ondubbelzinnig veroordelen, hoeft niet direct op radicaal gedachtegoed te wijzen, maar kan ermee te maken hebben dat ze de wandaden van de familie Assad in hun oordeel betrekken. Nu liggen de referentiekaders vaak ver uit elkaar. Het lijkt op een *split-screen world*: *'Depending on what part of the screen you are looking at, you will have a very different perception of where things stand.'* (ontleend aan Duurvoort 2015). Aan de ene kant staan moslims die van mening zijn dat zij en hun religieuze groep als tweederangsburgers worden beschouwd, en aan de andere kant staan autochtone Nederlanders die de aanwezigheid van moslims en migranten als bedreiging van belangrijke waarden zien en hen met criminaliteit en geweld associëren. Het idee dat de integratie door de groei van de tweede generatie een forse stap voorwaarts zou hebben gemaakt, wordt maar gedeeltelijk bewaarheid. Op de arbeidsmarkt en in het onderwijs zijn zeker vorderingen zichtbaar, maar het is zorgelijk dat de sociale en culturele verschillen zo groot zijn. Nederland is daarmee een land van afstand. De bekende integratieonderzoeker Richard Alba heeft betoogd dat integratie is voltooid als leden van groepen niet meer als

leden van groepen worden beoordeeld en als er geen discussie meer is over de groep als volwaardig deel van de samenleving. Aan beide voorwaarden is vooral bij de Turks- en Marokkaans-Nederlandse groep niet voldaan. Daarvoor is de kloof en het stereotiepe denken – over en weer – nog veel te groot.

Noten

1 Met betrekking tot het kwantitatieve onderzoek is enige bescheidenheid op zijn plaats. Met de beschikbare (kwantitatieve) gegevens kunnen we namelijk oorzaken en gevolgen niet (goed) van elkaar onderscheiden. Wel hebben we samenhangen kunnen vaststellen tussen een groot aantal variabelen. Bij de interpretatie van de gevonden verbanden onderkennen we dat bepaalde relaties mogelijk wederkerig zijn. Tegelijkertijd is de kracht van de analyses dat we van een groot aantal factoren gelijktijdig hebben kunnen vaststellen wat de afzonderlijke relatie met sociaal-culturele posities is.

2 Partiya Karkerên Kurdistanê, ofwel de Koerdische Arbeiderspartij.

1 Inleiding en achtergrond

Willem Huijnk en Jaco Dagevos

1.1 Zorgen over interetnische verhoudingen

De bevolking is somber over de verhouding tussen autochtonen en migrantengroepen. Men beziet die vaak in termen van een tegenstelling en als conflictueus (Dekker en Den Ridder 2014). Maar liefst 60% van de bevolking ziet (heel) veel wrijving tussen deze bevolkingsgroepen (Vrooman et al. 2014). Er is zorg dat groepen langs elkaar heen leven, dat bij migranten en hun nakomelingen de binding met Nederland afneemt en dat ze op verdere afstand komen te staan van de Nederlandse samenleving (TK 2013/2014; Huijnk en Dagevos 2012). De politieke en maatschappelijke discussie heeft zich in de afgelopen jaren steeds vaker op de positie van moslims toegespitst. De aanslag op het World Trade Center in New York op 11 september 2001 – '9/11' – vormt hier een kantelpunt en in de jaren daarna is (in wisselende intensiteit) de positie van moslims in Nederland onderwerp van debat en antagonisme geweest. Mede door recente terroristische aanslagen, de oorlogen in Irak en Syrië, de opkomst van de Islamitische Staat (IS) en de aantrekkingskracht daarvan op sommige migrantenjongeren zijn de zorgen over de verhoudingen tussen verschillende bevolkingsgroepen groter dan ooit. Sommige personen met een migrantenachtergrond lijken zich steeds meer van de Nederlandse samenleving te distantiëren. Tegelijkertijd worden migrantengroepen ook op afstand gezet en dat voelen ze zelf ook zo. Leden van migrantengroepen – en vooral degenen met een moslimachtergrond – ervaren zeer vaak discriminatie (Andriessen et al. 2014).

Parallelle gemeenschappen

Tegen de achtergrond van de hiervoor geschetste bezorgdheid heeft de Directie Samenleving en Integratie van het ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid (SZW) het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) verzocht een studie uit te voeren. Die studie moet meer duidelijkheid geven over de mate waarin leden van migrantengroepen zich op Nederland oriënteren en zich met Nederland verbonden voelen. Bovendien moet het onderzoek inzicht geven in de factoren die hierop van invloed zijn. Dat migrantengroepen op afstand van de mainstreamsamenleving komen te staan, vindt het kabinet onwenselijk (TK 2013). In dat kader wordt gesproken over 'parallelle gemeenschappen'.[1] In een kamerbrief uit 2009 schrijft de toenmalig minister van Justitie, Hirsch-Ballin, dat parallelle gemeenschappen in Nederland moeten worden voorkomen (TK 2009). Daarmee wordt gedoeld op de situatie dat 'groepen een eigen rechtssysteem hanteren dat zich buiten de kaders van de rechtsorde begeeft'. De focus ligt hierbij sterk op groepen die zich aan de democratische rechtsstaat onttrekken. In latere beleidsstukken wordt het begrip 'parallelle gemeenschap' in de politieke discussie breder opgevat (TK 2013). Het betreft dan niet meer alleen juridische segregatie, maar het op afstand staan van allerlei domeinen van de

samenleving. Het concept ‘parallelle gemeenschappen’ staat in die visie min of meer gelijk aan verregaande sociaal-culturele segregatie. Het ontstaan van zulke gemeenschappen impliceert het tegenovergestelde van sociaal-culturele integratie (TK 2013). Er wordt verwezen naar groepen die zich op basis van afkomst, cultuur en/of geloof (gedeeltelijk) aan de samenleving onttrekken, niet in contact komen met andere groepen en waarin eigen groepsnormen, waarden en zelfs wetten gelden die niet in overeenstemming zijn met wat gangbaar is in de maatschappij of daar zelfs haaks op kunnen staan.
De discussie over parallelle gemeenschappen wordt niet alleen in Nederland gevoerd. In heel (West-)Europa zijn er zorgen rondom het ontstaan van etnische of religieuze (islamitische) parallelle gemeenschappen (Micus en Walter 2006). Een van de doelstellingen van het Duitse en Oostenrijke integratiebeleid is bijvoorbeeld om parallelle gemeenschappen te voorkomen. Ook in het Verenigd Koninkrijk worden al sinds begin deze eeuw discussies rondom etnisch-homogene parallelle gemeenschappen gevoerd, onder andere naar aanleiding van raciale rellen in Oldham en Bradford (zie bv. Goodhart 2013).
Voor zover wij hebben kunnen nagaan, duikt de term ‘parallelle gemeenschap’ (*Parallelgesellschaft*) voor het eerst op in een artikel van Heitmeyer (1996) over Turkse jongeren in Duitsland. Zij zouden ‘re-islamiseren’: zich steeds vaker tot islamitische organisaties richten en zich daarmee van de Duitse samenleving afwenden. Heitmeyer spreekt in dit verband over ‘desintegratie’, wat in het bijzonder problematisch wordt wanneer economische uitsluiting, culturele afgrenzing en radicale religieus-politieke organisaties met elkaar samenvallen. Dan bestaat het risico van het ontstaan van een *Parallellgesellschaft*. Heitmeyer is daar bezorgd over, vooral vanwege het feit dat de betrokkenen zich van het sociale en politieke systeem van Duitsland afwenden en religie een voedingsbodem voor politieke doeleinden en geweld kan zijn.
In het kielzog van dit artikel zijn in Duitsland verschillende studies naar parallelle gemeenschappen uitgevoerd. Belwe (2006) en Meyer (2002) bijvoorbeeld spreken van parallelle gemeenschappen wanneer etnisch-culturele of religieus-culturele homogene groepen zich ruimtelijk, sociaal, institutioneel en cultureel van de meerderheidssamenleving afschermen (zie bv. Belwe 2006; Ceylan 2010; Janβen en Polat 2006; Meyer 2002;).

1.2 Onderzoeksvragen en uitwerking

Een belangrijke vraag die in de onderhavige studie centraal staat, is in hoeverre migranten posities innemen die op een grote sociaal-culturele afstand wijzen. We vertrekken in deze studie *niet* vanuit de notie van een parallelle gemeenschap. In de beleids- en theoretische discussie worden parallelle gemeenschappen per definitie als problematisch beschouwd. Het concept laat weinig ruimte voor verscheidenheid en is politiek beladen (vgl. Alba en Foner 2015; Hiscott 2005). We zijn vooral op zoek naar de verschillende verschijningsvormen van sociaal-culturele posities, waarbij het vizier is gericht op leden van migrantengroepen die sociaal, cultureel en emotioneel ver van de mainstreamsamenleving af staan. We noemen dit ‘groepen op afstand’.

Sociaal-culturele positie en sociaal-culturele afstand

In deze studie sluiten we aan op de literatuur over integratie en over de sociaal-culturele positie in het bijzonder. De sociaal-culturele positie wordt afgemeten aan drie dimensies:

- sociaal (sociale contacten)
- emotioneel (identificatie)
- cultureel (normatieve oriëntatie, opvattingen).

Nagegaan wordt welke positie leden van migrantengroepen innemen en of er – zoals de notie van de parallelle gemeenschappen veronderstelt – sprake is van cumulatie van bepaalde posities op de drie hiervoor genoemde dimensies. In de literatuur wordt ervan uitgegaan dat grenzen tussen groepen scherper zijn naarmate meerdere dimensies van afstand samenvallen (Elchardus 2012). De gevolgen van scheidslijnen die met elkaar samenhangen (*mutually reinforcing cleavages*), zijn bijvoorbeeld problematischer voor de maatschappelijke samenhang dan tegenstellingen die haaks op elkaar staan (*crosscutting cleavages*) (Bovens et al. 2014; Lipset 1969). Hoe sterker de cumulatie, hoe dieper de scheidslijn en hoe groter de mogelijke gevolgen. Er zijn veel onderzoeken naar de afzonderlijke dimensies geweest, maar niet of nauwelijks naar hoe deze cumuleren.

Het is aannemelijk dat de verschijningsvormen van sociaal-culturele posities tamelijk groot zullen zijn. Veel onderzoek wijst uit dat bijvoorbeeld gerichtheid op de eigen groep niet zonder meer een geringe identificatie met de ontvangende samenleving betekent. Onderzoek naar transnationale verbanden laat bijvoorbeeld zien dat het onderhouden van contacten met het herkomstland integratie in het ontvangende land niet in de weg staat (Levitt en Glick-Schiller 2004; Snel et al. 2004). Ook kan sprake zijn van gerichtheid op zowel de herkomstgroep als op autochtonen en de Nederlandse samenleving. We spreken dan van 'dubbele bindingen' of *simultaneity* (Dagevos en Gijsberts 2008).

In de praktijk zijn er gradaties van afstand en zal de afstand van een groep tot de samenleving verschillen per dimensie. Het is dus niet alleen de vraag óf er groepen op afstand in Nederland bestaan, maar meer in welke mate en in welke verschijningsvormen die afstand zich openbaart. In hoofdstuk 3 komen we hier uitgebreid op terug.

Oorzaken en gevolgen van afstand

Naast beantwoording van de beschrijvende vraag proberen we meer inzicht te krijgen in de factoren die een rol spelen bij het ontstaan van sociaal-culturele afstand. Ook doen we een poging om een beeld van de gevolgen van sociaal-culturele afstand te krijgen. De vraag hoe groepen op afstand ontstaan en blijven voortbestaan is complex. Zowel processen binnen de etnische gemeenschap als die binnen de wijdere samenleving zijn hierbij van belang. Migranten(groepen) kunnen zich distantiëren of afscheiden van de wijdere samenleving, maar kunnen ook door de 'ontvangende' samenleving op afstand worden gezet. Stigmatisering en discriminatie geven migranten het signaal dat ze niet gewenst zijn en er niet bij horen. Dit kan ertoe bijdragen dat migranten zich (blijven) afwenden van de mainstreamsamenleving.

De beschrijvingen van parallelle gemeenschappen in de literatuur en de strekking van de politieke discussies erover lijken vaak naar een inherent zorgelijk situatie te verwijzen. Separate gemeenschappen kunnen polarisatie en wantrouwen in de hand werken en een gevaar voor de cohesie binnen de Nederlandse samenleving vormen (TK 2013). Het langs elkaar heen leven in aparte gemeenschappen kan voor migranten tot minder perspectief voor hun toekomst leiden.
Culturele en sociale verschillen tussen groepen in de samenleving hoeven op zichzelf geen probleem te zijn. Het is juist een van de democratische vrijheden om te kiezen waar je woont, met wie je omgaat en wat je denkt. In een liberale samenleving is ruimte voor culturele diversiteit. De Nederlandse samenleving bestaat uit tal van etnische groepen en in bepaalde steden is meer dan de helft van de bevolking van niet-Nederlandse herkomst. De Nederlandse samenleving is 'super divers' (Vertovec 2007): er is culturele pluriformiteit. Daarnaast kan een sterke gerichtheid op de herkomstgroep positieve gevolgen hebben. Een hechte inbedding in de etnische gemeenschap kan – vooral in de eerste fase – de integratie van groepsgenoten op bepaalde vlakken gemakkelijker maken en een bron van solidariteit en sociale steun zijn (Peach 1996). In dit verband wordt ook wel gesproken over *good segregation*. Tegelijkertijd kan het fysiek en/of mentaal gescheiden van elkaar leven het wederzijdse begrip, de sociale interactie en het onderling vertrouwen tussen groepen belemmeren (*bad segregation*). Er kan ook sprake zijn van zó'n sterke groepsdruk en sociale controle dat deze de individuele vrijheden en keuzemogelijkheden belemmeren: etnische banden kunnen dan beklemmend en remmend werken. De vraag is dus wanneer, voor wie en op welke terreinen afstand een probleem vormt. Het is daarom belangrijk dat afstand in relatie tot de gevolgen ervan wordt bestudeerd. In deze studie doen we daartoe een poging.

1.3 Opzet van het onderzoek

Welke groepen?

In deze studie richten we ons vooral op de Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders. Dit zijn de grootste vier niet-westerse migrantengroepen in Nederland. Door middel van een literatuurstudie wordt ook ingegaan op andere migrantengroepen, zoals de Somalische en Chinese Nederlanders en de Roma (zie hoofdstuk 5). Dit rapport kijkt dus met een 'etnische bril' naar groepen op afstand, maar sociaal-culturele afstand speelt natuurlijk niet alleen bij etnische groepen. Zo zijn er uiteenlopende groepen in Nederland met eigen instituties en afgezonderde netwerken. Een breder onderzoek daarnaar valt echter buiten het bestek van deze studie. Wel zullen inzichten uit de literatuur over maatschappelijke verschillen en scheidslijnen worden gebruikt.
In de politieke en maatschappelijke discussie over migrantengroepen verdwijnt de etnische dimensie steeds vaker naar de achtergrond, om plaats te maken voor de betekenis van de islam. Dat de discussie over de multiculturele samenleving zich op moslims en de rol van de islam toespitst, geldt niet alleen voor Nederland; dat is in heel Europa het geval (Micus en Walter 2006). Bijna alle Marokkaanse en Turkse Nederlanders beschouwen zichzelf als

moslim (Maliepaard en Gijsberts 2012). Het geloof speelt een belangrijke rol in hun leven: de identificatie en verbondenheid daarmee is sterk. Op verschillende plekken in dit rapport zal aandacht uitgaan naar de betekenis van religie bij sociaal-culturele afstand (o.a. hoofdstuk 4, 6, 7 en 8).

Triangulatie: een combinatie van methoden

Om afstand in Nederland in beeld te brengen, hanteren we verschillende methodologische benaderingen. In hoofdstuk 2 zal het concept van 'groepen op afstand' aan de hand van een literatuurstudie uiteen worden gezet. Hoofdstuk 3 behandelt literatuur over de mogelijke oorzaken en gevolgen van afstand.

In hoofdstuk 4 wordt beschreven in welke mate 'groepen op afstand' in Nederland voorkomen. Om zicht op de verschijningsvormen van sociaal-culturele afstand te krijgen, maken we gebruik van kwantitatief datamateriaal (Survey Integratie Minderheden 2011, uitgevoerd door het SCP).[2]

We zijn vooral geïnteresseerd in de cumulatie en combinatie van de eerdergenoemde drie dimensies van de sociaal-culturele positie (sociaal, cultureel en emotioneel). De uitgevoerde latente klassenanalyses onderscheiden een aantal groepen die in hun posities op sociaal-culturele kenmerken variëren. Op deze manier krijgen we een beeld van de omvang van de categorie die als 'groep op grote afstand' kan worden bestempeld en van welke andere groepen zijn te onderscheiden. Een groep op grote afstand bestaat uit individuen die sterke banden met de herkomstgroep hebben, maar weinig contacten en emotionele binding met de Nederlandse samenleving en die waardenpatronen hebben die afwijken van de mainstream Nederlandse 'basiswaarden'. Het uitgangspunt hierbij is dat de Nederlandse samenleving een aantal basiswaarden kent, zoals gelijkheid van mannen en vrouwen, homo's en hetero's, het recht op zelfbeschikking en de scheiding van kerk en staat.

Kwantitatieve analyse van oorzaken en gevolgen van sociaal-culturele afstand

Hoofdstuk 4 zal ook dieper ingaan op factoren die samengaan met sociaal-culturele afstand. Bescheidenheid is hier op zijn plaats. Met de beschikbare gegevens kunnen we namelijk oorzaken en gevolgen niet (goed) van elkaar onderscheiden. Wel kunnen we samenhangen tussen een groot aantal variabelen vaststellen – niet meer, maar ook niet minder dan dat. De interpretatie van de gevonden verbanden zal genuanceerd zijn; we erkennen dat bepaalde relaties mogelijk wederkerig zijn. Tegelijkertijd is de kracht van het onderzoek dat we van een groot aantal factoren tegelijkertijd kunnen bekijken wat hun afzonderlijke relatie tot sociaal-culturele afstand is. Aandacht gaat onder andere uit naar in hoeverre de economische positie en ruimtelijke spreiding van leden van migrantengroepen zijn gerelateerd aan sociaal-culturele afstand. Ook kijken we in hoeverre sociaal-culturele afstand verband houdt met het sociaal vertrouwen tussen mensen, het welzijn, de perceptie van het maatschappelijk klimaat en de beeldvorming tussen groepen.

Kwantitatief onderzoek kan een gedeeltelijk beeld geven van het voorkomen van groepen op afstand. De metingen in surveys zijn op het niveau van het individu, terwijl het concept

deels ook betrekking heeft op het groeps- en samenlevingsniveau. Afstand heeft te maken met grenzen die zowel van binnenuit (de eigen herkomstgroep) als van buitenaf (de ontvangende samenleving) kunnen worden opgetrokken. Processen binnen de herkomstgroep – bijvoorbeeld de beïnvloeding via etnische organisaties, het land van herkomst of sociale media – zullen we vooral aan de hand van de literatuurstudie in hoofdstuk 3 bespreken. Dit geldt ook deels voor de wijze waarop de samenleving migranten(groepen) op afstand plaatst, bijvoorbeeld door discriminerende regelgeving of uitsluitingspraktijken. Daarnaast wordt niet iedereen in surveys bereikt. Sommige onderwerpen, bijvoorbeeld de achtergronden van radicalisering, lenen zich bovendien minder goed voor survey-onderzoek. Zeker dit onderwerp vraagt dus om een kwalitatieve verdieping. Dit is gebeurd via interviews met sleutelpersonen en Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren (zie hierna).

Verdiepende hoofdstukken: religieuze radicalisering en steun voor religieus geweld

De discussie over moeizame en conflictueuze interetnische verhoudingen spitst zich de laatste tijd in het bijzonder toe op radicaliseringsprocessen van jonge moslims. In deze studie hebben we dit onderwerp in hoofdstuk 6 als casus genomen om meer inzicht te krijgen in de redenen dat zij nauwelijks nog aansluiting bij de mainstream van de Nederlandse samenleving hebben, wat onder meer blijkt uit weinig tot geen contacten met niet-moslims, een waardenpatroon dat ingaat tegen wat in Nederland door velen belangrijk en nastrevenswaardig wordt gevonden en een zich sterk afzetten (disidentificatie) tegen het Westen. We hebben gesprekken met experts en professionals gevoerd over de omvang en ernst van het probleem van radicalisering en wat volgens hen ten grondslag ligt aan het radicaliseringsproces. Experts zijn wetenschappers die onderzoek naar radicalisering hebben gedaan; sleutelfiguren zijn mensen die vanuit hun beroep met radicalisering te maken hebben (bv. jongerenwerkers). Er is voor dit hoofdstuk geen contact geweest met geradicaliseerde moslims. Gezien de betrekkelijk korte tijd waarin deze studie moest worden uitgevoerd, was apart veldwerk onder deze moeilijk bereikbare groep niet mogelijk (in contact komen, een vertrouwensband opbouwen en vervolgens interviewen kost alles bij elkaar veel tijd). Daarom proberen we via een 'secundaire' weg meer inzicht in het fenomeen van religieuze radicalisering te krijgen.
Een andere casus die in het kader van deze studie naar sociaal-culturele afstand is uitgevoerd, is hoe jongeren van Turkse en Marokkaanse afkomst over religieus geïnspireerd geweld en het uitreizen naar Syrië en Irak denken. Directe aanleiding zijn de uitkomsten van een door Motivaction uitgevoerde peiling onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders van 18-35 jaar (FORUM 2014). Het waren vooral de uitkomsten van de Turks-Nederlandse jongeren die de aandacht hebben getrokken. Zij zouden in overgrote meerderheid steun voor de gewapende strijd in naam van de jihad hebben uitgesproken. In het licht van de opgelaaide discussie heeft het ministerie van SZW het SCP gevraagd om nader onderzoek naar de uitkomsten van de FORUM/Motivaction-peiling te doen. Daartoe is samengewerkt met prof. dr. R. Staring (Erasmus Universiteit Rotterdam) en dr. F. Geelhoed (Vrije Universiteit Amsterdam). Er is uitgebreid veldwerk verricht via individuele en focusgroeps-

gesprekken. De nadruk lag op de Turks-Nederlandse jongeren. Er is gesproken met achttien bestuurders van organisaties en acht sleutelpersonen, en bijna 100 jongeren van Turkse herkomst hebben deelgenomen aan een groepsgesprek. Bij het onderzoek naar de Marokkaanse jongeren is er in zeven focusgroepen gesproken met 32 jongeren en zes sleutelpersonen. Daarnaast zijn twee focusgroepen op een middelbare school met in totaal zeventien scholieren georganiseerd.

De jongeren in dit onderzoek verschillen sterk in religieuze affiliatie, van seculier tot salafistisch. In de interviews is ingegaan op de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van Turks- en Marokkaans-Nederlandse jongeren, met bijzondere aandacht voor religieus gemotiveerd geweld en steun voor IS. Dit onderzoek is niet bedoeld om nieuwe cijfers te leveren, maar gaat dieper in op de achtergronden van de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie. Daarbij kijken we naar de wederzijdse beïnvloeding tussen de sociale, culturele en emotionele dimensie van de sociaal-culturele positie en de invloed van onder andere de beeldvorming in Nederland ten aanzien van moslims en de betekenis van discriminatie. De bevindingen van de Turkse en Marokkaanse jongeren worden in twee aparte hoofdstukken (7 en 8) gepresenteerd.

Onderzoek naar extreme uitingen van afstand: beperkingen

De extreemste vormen van afstand laten zich moeilijk onderzoeken. Personen met extreme opvattingen of gedragingen zijn niet goed vertegenwoordigd in algemene surveys: zij zijn vaak niet goed zichtbaar en/of niet bereid om mee te werken aan onderzoeken. Uit eerder onderzoek naar bijvoorbeeld shariawetgeving (o.a. informele huwelijken) bleek dat 'er geen goed zicht is op de omvang van het aantal informele huwelijken in salafistische kringen' en dat over geheime huwelijken in andere religies slechts oppervlakkige kennis beschikbaar is. Kennis hierover is zeer moeilijk te verwerven. Door diverse onderzoekstechnieken te combineren (o.a. interviews met experts, professionals, jongeren (van wie sommigen streng gelovig), binnen/buiten de groep) proberen we zo goed mogelijk vat te krijgen op deze thema's, maar we zijn ons tegelijkertijd bewust van de moeilijkheden en beperkingen van de studie naar dit soort onderwerpen.

Aandacht voor diversiteit binnen migrantengroepen

Er is niet alleen variatie tussen, maar ook binnen migrantengroepen. Dit onderzoek probeert daar op verschillende manieren recht aan te doen. Er wordt bijvoorbeeld aandacht besteed aan verschillen tussen generaties, opleidingsniveaus en religie. In de verdiepende hoofdstukken 7 en 8 zijn gesprekken weergegeven met een brede vertegenwoordiging van bestuursleden en jongeren met uiteenlopende achtergronden, uit verschillende religieuze organisaties en politieke bewegingen, verspreid over Nederland.
Ook met betrekking tot sociaal-culturele afstand is het niet de bedoeling om één label op een bepaalde migrantengroep te plakken. Bepaalde sociaal-culturele verschijningsvormen zullen bij bepaalde migrantengroepen nadrukkelijk aanwezig zijn, maar niet alle leden van

een bepaalde migrantengroep zullen in één sociaal-culturele verschijningsvorm onder te brengen zijn.

Noten

1 De termen ‘parallelle gemeenschap’ en ‘parallelle samenleving’ worden in de (beleids)discussies door elkaar heen gebruikt. Wij hanteren hier de term ‘parallelle gemeenschap’.

2 Alhoewel SIM 2011 bij het verschijnen van deze studie vier jaar oud is, is het nog steeds de beste bron om te zien hoe patronen van afstand er voor deze migrantengroepen uitzien. Een dergelijke analyse is bovendien nog niet eerder uitgevoerd. En hoewel de meest recente veranderingen in de sociaal-culturele afstand niet zichtbaar zullen zijn, is dit waarschijnlijk minder van invloed op de analyse naar oorzaken en gevolgen. De samenhang tussen variabelen is over het algemeen minder ontvankelijk voor veranderingen in de tijd.

2 Groepen op afstand: conceptualisering

Willem Huijnk

2.1 Inleiding

In dit rapport onderzoeken we welke variatie er in de sociaal-culturele positie van migranten en hun nakomelingen bestaat, waarbij het accent ligt op degenen met weinig contact met autochtone Nederlanders, degenen die zich niet identificeren met dit land en die opvattingen eropna houden die haaks op de basiswaarden van de Nederlandse samenleving staan. In dat geval is er in onze terminologie sprake van 'sociaal-culturele afstand': het hoofdonderwerp van deze studie.
In dit hoofdstuk wordt aan de hand van een literatuurstudie uiteengezet welke dimensies aan de sociaal-culturele positie worden onderscheiden, waarmee ook duidelijker wordt wat kenmerkend is voor sociaal-culturele afstand. We sluiten aan bij indelingen uit de integratieliteratuur. Dit lijkt tegenstrijdig, maar de verschijnselen die de tegenhanger van integratie vormen, zijn de verschijnselen die wij als elementen van sociaal-culturele afstand aanduiden. Het doel van de literatuurstudie is niet zozeer om een uitputtend en volledig overzicht van de huidige stand van zaken te geven, maar om inzichten uit eerder onderzoek te gebruiken en op die manier de relevante dimensies van de sociaal-culturele positie (en de verschillen daartussen) toe te lichten.

2.2 Dimensies van sociaal-culturele afstand

Het onderzoek naar de verhouding tussen migrantengroepen en de ontvangende samenleving kent een lange geschiedenis. Lange tijd was vooral de gedachtevorming rondom de klassieke assimilatietheorie invloedrijk (zie Gordon 1964; Park 1928a; Warner en Srole 1945). Deze theorie stelt dat migranten in een aantal fasen zullen assimileren of 'ingroeien' in de ontvangende samenleving. Over de tijd en per opeenvolgende generatie zouden migranten zich steeds minder onderscheiden van de autochtone bevolking voor wat betreft opvattingen, gedrag en posities. De klassieke assimilatietheoretici hadden voornamelijk aandacht voor sociaal-culturele aspecten. Zo had Gordon (1964) oog voor de sociale, culturele en emotionele aspecten van integratie. Culturele assimilatie wordt volgens hem bereikt met het veranderen van culturele patronen, inclusief religieuze overtuigingen en voorschriften. In het werk van Gordon verwijst 'structurele assimilatie' naar het ontstaan van primaire relaties tussen verschillende groepen en het opgaan van immigranten in bestaande sociale netwerken. In een latere fase komen etnisch gemengde huwelijken en 'gemengde' kinderen voor. Uiteindelijk identificeren migranten zich primair en exclusief met de ontvangende samenleving. Het fasekarakter en het idee dat alle migranten zullen assimileren, is fel bekritiseerd en deze noties zijn in latere integratiemodellen verdwenen. Een ander verschil is de toegenomen aandacht voor de sociaal-

economische dimensie als indicator voor integratie. Tegenwoordig wordt er over het algemeen wel expliciet (of meer impliciet) een verschil gemaakt tussen enerzijds integratie in de structurele sferen van de samenleving en anderzijds de sociaal-culturele integratie (zie bv. Alba en Nee 1997; Dagevos 2001; Portes en Zhou 1993; Veenman 1994). Zoals gezegd: voor het beschrijven van 'groepen op afstand' richten we ons in dit onderzoek vooral op de sociaal-culturele aspecten.
In veel studies wordt onderscheid tussen de culturele, sociale en emotionele dimensie van integratie gemaakt (Alba en Nee 1997; Portes en Zhou 1993; Verkuyten en Martinovic 2012). Deze dimensies kunnen worden samengevat aan de hand van drie overkoepelende vragen:

- In hoeverre is er sociale interactie tussen migranten met leden van de eigen groep en met andere groepen? (sociale dimensie)
- In hoeverre voelen migranten zich verbonden met de ontvangende samenleving en de herkomstgroep? (emotionele dimensie)
- In hoeverre is er sprake van culturele aanpassing of cultureel behoud? (culturele dimensie)

Zo onderscheidt de invloedrijke Duitse socioloog Esser (2001; 2004) vier integratiedimensies. *Platzierung* verwijst min of meer naar de structurele integratie: de posities die migranten op maatschappelijk terreinen (zoals het onderwijs of de arbeidsmarkt) innemen.
De andere drie dimensies refereren naar sociaal-culturele integratie. *Kulturation* heeft betrekking op de vraag of migranten voldoende kennis en culturele vaardigheden hebben verworven om adequaat en op betekenisvolle wijze aan de 'nieuwe' (ontvangende) samenleving te kunnen deelnemen. *Interaktion* duidt op de mate waarin interetnische sociale relaties worden aangegaan, terwijl *Identifikation* naar de emotionele verhouding met de ontvangende samenleving verwijst.
Ook in Nederlands onderzoek zijn de drie hiervoor genoemde onderzoeksvragen dominant. Dagevos (2001) heeft bijvoorbeeld in zijn conceptualisering van sociaal-culturele integratie aandacht voor verschillende componenten. De *sociale component* verwijst naar de afstand die minderheden en autochtonen tot elkaar wensen te bewaren en de mate waarin minderheden en autochtonen daadwerkelijk met elkaar omgaan. In dit licht passen ook vraagstukken over identificatie met de herkomstgroep en Nederland. De *culturele component* verwijst naar verschillen in cultuurgebonden oriëntaties en gedragingen tussen de verschillende etnische groepen. Ook in een recente Nederlandse studie naar parallelliteit (het naast elkaar bestaan van andere opvattingen, praktijken en activiteiten) van Sunier en Landman (2014) worden diverse dimensies onderscheiden, op zowel individueel als groepsniveau. Bij de sociaal-organisatorische dimensie gaat het onder andere om de mate waarin sociale verbanden worden aangegaan, terwijl de sociaal-culturele dimensie betrekking heeft op vraagstukken van oriëntatie en identificatie en het naast elkaar bestaan van verschillende waardensystemen.

Banden met herkomstgroep en ontvangende samenleving sluiten elkaar niet uit

Voordat we op de verschillende dimensies van afstand ingaan, is het van belang om de wijze waarop de banden met de herkomstgroep en de ontvangende samenleving samenhangen te bespreken. In tegenstelling tot wat de klassieke assimilatietheoretici veronderstelden, zijn banden met de herkomstgroep en de ontvangende samenleving namelijk niet elkaars onvermijdelijke tegenpolen.

Een van de prominentste wetenschappers die zich met deze tweezijdigheid heeft beziggehouden, is John Berry, met zijn onderzoeken naar acculturatiestrategieën (Berry 1980; 1997). Er zijn verschillende manieren (*acculturatiestrategieën*) waarop migranten hun weg in de ontvangende samenleving vinden (zie figuur 2.1). De mate waarin individuen enerzijds naar een groepseigen culturele identiteit streven en anderzijds al dan niet naar opname in de ontvangende samenleving streven, zijn twee aparte dimensies (Berry 1997). De combinatie van beide dimensies resulteert volgens Berry in vier mogelijke acculturatiestrategieën: *assimilatie* (aanpassing aan de ontvangende samenleving), *integratie* (zowel cultuurbehoud als participatie in ontvangende samenleving), *separatie* (richten op de eigen groep of cultuur, 'etnisering') of *marginalisering* (zelfuitsluiting).

Figuur 2.1
Acculturatiestrategieën van Berry

	behouden eigen culturele identiteit?	
relaties aangaan met de ontvangende samenleving?	**ja**	**nee**
ja	integratie	assimilatie
nee	separatie	marginalisatie

Bron: Berry (1997)

In het model van Berry hebben de twee dimensies een verschillende focus; met betrekking tot de eigen groep gaat het om *cultureel* behoud, terwijl bij de ontvangende samenleving de *sociale* relaties centraal staan. Andere onderzoekers hebben varianten van dit model gehanteerd, waarbij wel dezelfde dimensies voor de herkomstgroep en de ontvangende samenleving werden bestudeerd (zie bv. Bourhis 1997; Hutnik 1991). Ook die onderzoeken laten zien dat dubbele bindingen mogelijk zijn en veelvuldig voorkomen (Dagevos en Gijsberts 2008).

Net als Berry maken we in ons onderzoek onderscheid tussen de banden met de herkomstgroep en de banden met de ontvangende samenleving. In tegenstelling tot Berry onderscheiden wij geen twee maar drie dimensies van afstand: sociaal, emotioneel en cultureel.

De sociale dimensie van afstand

Vanuit het integratieperspectief gaat het bij de sociale dimensie om de mate waarin migranten sociale contacten met de autochtone bevolking onderhouden en in bestaande sociale netwerken opgaan. Hierbij is van oudsher veel aandacht (geweest) voor huwelijken tussen migranten en autochtonen. Zo was Gordons huwelijksassimilatie een van de zeven fasen van assimilatie (Gordon 1964). Vooral in de Verenigde Staten worden gemengde of interetnische huwelijken gezien als dé graadmeter voor de sociale integratie van migrantengroepen (Hwang et al. 1997; Lieberson en Waters 1988; Spickard 1991).[1] Ook in veel andere landen, waaronder Nederland, worden gemengde huwelijken bestudeerd om de sociale integratie van migranten in beeld te brengen (bv. Kalmijn 1998; 2010; Van Tubergen en Maas 2007). Het niet of weinig voorkomen van gemengde huwelijken wordt dan gezien als een teken dat sociale grenzen tussen bevolkingsgroepen blijven bestaan.

Wanneer het niet vaak voorkomt dat leden van verschillende etnische groepen met elkaar trouwen, hoeft dit overigens niet te betekenen dat ze elkaar niet accepteren. Huwelijkspatronen zijn bijvoorbeeld ook afhankelijk van de mogelijkheden om elkaar te ontmoeten en van 'derde partijen' uit de directe omgeving, zoals de kerk en de familie (zie ook hoofdstuk 3 en Kalmijn 1998). Een gemengd huwelijk hoeft ook niet altijd op wederzijdse groepsacceptatie te duiden, bijvoorbeeld wanneer een van de partners zich volledig aanpast aan de cultuur en opvattingen van de partner. Naast gemengde huwelijken worden ook minder hechte vormen van sociale interactie, zoals vriendschappelijke contacten of vrijetijdscontacten met buren, als vormen van sociale integratie beschouwd (bv. Brown et al. 2007; Martinovic 2010; Quillian en Campbell 2003). Deze zijn op het individuele niveau een betere indicator voor de mate van sociale afstand dan de vraag of iemand gehuwd is met iemand van een andere herkomstgroep. Ten eerste heeft lang niet iedereen een partner. Daarnaast sluiten vriendschappelijke contacten binnen en buiten de eigen herkomstgroep elkaar niet uit, terwijl men (in Nederland) niet tegelijkertijd meerdere huwelijkspartners kan hebben. Bij sociale contacten is er geen sprake van een 'afruil': migranten kunnen zowel (frequent) sociale contacten onderhouden binnen de herkomstgroep als met autochtone Nederlanders (zie bv. Huijnk en Dagevos 2012). In dit kader wordt ook het onderscheid gemaakt tussen bindend (*bonding*) en overbruggend (*bridging*) sociaal kapitaal (Putnam 2007). Netwerken binnen de eigen etnische gemeenschap worden ook wel *bonding* sociaal kapitaal genoemd. De term verwijst naar sociaal kapitaal tussen mensen die op een of andere manier hetzelfde zijn (in dit geval door hun etnische herkomst). Dit in tegenstelling tot *bridging* sociaal kapitaal, dat verwijst naar netwerken tussen mensen die niet 'hetzelfde' zijn. *Bonding* en *bridging* kapitaal sluiten elkaar niet uit. Putnam (2007: 143-144) stelt:

'Too often, without really thinking about it, we assume that bridging social capital and bonding social capital are inversely correlated in a kind of zero-sum relationship [...] I believe that assumption is often false. In other words, high bonding might well be compatible with high bridging, and low bonding with low bridging.'

In onze definitie is er bij een groep op afstand niet of nauwelijks sprake van sociale contacten met de autochtone bevolking of andere migrantengroepen, terwijl de sociale banden binnen de etnische groep juist hecht zijn.

Emotionele verbondenheid

De sociaal-culturele afstand (of nabijheid) van migrantengroepen ten aanzien van de ontvangende samenleving wordt ook weerspiegeld in de mentale en emotionele verbinding die zij ermee hebben (Berry 1997; Dagevos 2001; Esser 2001; 2004; Huijnk en Dagevos 2012; Verkuyten en Martinovic 2012). Het gaat hierbij om gevoelens van loyaliteit, identificatie en 'erbij horen'.

Vaak wordt de emotionele band die migranten met de ontvangende samenleving ervaren, afgemeten aan de mate van identificatie (bv. Verkuyten 2005). Volgens de sociale-identiteitstheorie (Tajfel en Turner 1986) legt het proces van identificatie het verband tussen individu en groep. Door middel van zelfcategorisering definiëren mensen zichzelf als behorend tot een bepaalde groep, bijvoorbeeld op basis van geslacht, leeftijd of etniciteit (Turner 1982). Identificatie met een groepering veronderstelt emotionele verbondenheid (Verkuyten 2005). Er zijn verschillende redenen waarom mensen zich identificeren met groepen (sociale identificatie). De behoefte aan positieve zelfwaardering kan (deels) worden vervuld door sociale identificatie: aan de groep wordt een positief zelfgevoel of zelfbeeld ontleend. Ook functioneert de groep waarmee iemand zich identificeert als een leidraad voor het denken, voelen en doen. De zelfcategorisatietheorie (Turner et al. 1987) veronderstelt dat mensen die zich sterk met een bepaalde groep identificeren sterker geneigd zijn om in lijn met de groepsnormen en opvattingen te handelen. De sociale-identiteitstheorie benadrukt dat processen van groepsidentificatie in hun sociale context moeten worden begrepen (Turner 1999). Identificatie is geen vaststaand begrip; de invulling ervan is afhankelijk van context en tijd. In een bepaalde omgeving is een specifieke groepsidentiteit saillanter dan in een andere. Zo is in een etnisch homogene groep de identificatie met de eigen groep niet zo bijzonder sterk. Pas in een etnisch heterogene omgeving zullen mensen hun etnische identiteit belangrijker vinden, omdat ze hierin verschillen van de rest van de omgeving (Ethier en Deaux 1994; Havekes en Uunk 2008). Ook voor processen van identificatie geldt dat de identificatie met de herkomstgroep en met het land van bestemming in verhouding tot elkaar moeten worden bestudeerd. Toch is (bij de eerste generatie) meestal de identificatie met de herkomstgroep sterker dan die met het land van bestemming (Elkins en Sides 2007; Phinney et al. 2006).

Net als bij de sociale contacten zijn dubbele bindingen denkbaar: een gebrekkige identificatie met het bestemmingsland is niet de onvermijdelijke tegenhanger van een sterke identificatie met de herkomstgroep. Een sterke identificatie met beide groepen komt net zo goed voor (Hutnik 1991; Verkuyten 1999). Migranten kunnen duale of hybride identiteiten ontwikkelen. Deze begrippen verwijzen naar de specifieke identificatie met een herkomstgroep binnen een bepaalde context (Verkuyten en Martinovic 2012), bijvoorbeeld de identificatie als 'Turkse Duitser' of 'Somalische Nederlander'.

Bij migranten kan er sprake zijn van een ontbrekende identificatie met het bestemmingsland, maar ook van disidentificatie (Verkuyten en Martinovic 2012; Verkuyten en Yildiz 2007). De identiteit van het bestemmingsland wordt dan expliciet afgewezen (Jasinskaja-Lahti et al. 2009). Hierbij kan een tegengestelde of reactieve identiteit ontstaan, onderscheidend en apart van de ontvangende samenleving (Fleischmann et al. 2011; Portes en Zhou 1993). De eigen identiteit wordt gezien als losstaand van de meerderheidsgroep en de autochtone bevolking wordt beschouwd als dat wat ze níét zijn (McCall 2003).

Bij een groep op afstand gaat een sterke emotionele band met de herkomstgroep niet samen met een sterke band met de ontvangende samenleving. De sociaal-emotionele verhouding ten aanzien van de ontvangende samenleving kan naast de mate van identificatie ook tot uitdrukking komen in hoe er over de ontvangende samenleving wordt geoordeeld en de mate waarin migranten zich thuis voelen. Bij het bestuderen van de sociaal-emotionele afstand richten wij ons op de groep die zich niet of nauwelijks identificeert met Nederland, zich expliciet daarmee disidentificeert, die een negatief oordeel over Nederland velt en/of zich er niet thuis voelt.

Culturele afstand: andere waarden en opvattingen

De cultuur van een sociale groep bestaat uit de gemeenschappelijke waarden, voorkeuren of opvattingen die uit gedeelde socialisatieprocessen voortkomen (Wimmer en Soehl 2014). Opvattingen, voorkeuren en waardenoriëntaties van migranten kunnen dus als indicatoren voor culturele afstand worden beschouwd. Wanneer culturele oriëntaties van een bepaalde groep sterk van die van de bredere samenleving afwijken, kan dit worden geïnterpreteerd als een grote onderlinge culturele afstand.
Het vooropstellen van gedeelde normen en waarden als indicator voor verschil en afstand is vatbaar voor kritiek. De vraag kan bijvoorbeeld worden gesteld welke opvattingen er precies gedeeld dienen te worden. De nadruk op gedeelde opvattingen laat ogenschijnlijk weinig ruimte voor diversiteit, en dit tegen de achtergrond van een samenleving die steeds pluriformer is geworden. In West-Europese landen is het basispatroon van migratie veranderd van 'mensen uit een klein aantal herkomstlanden naar een klein aantal gastlanden' naar 'mensen uit een zeer groot aantal herkomstlanden naar een zeer groot aantal gastlanden': er is sprake van superdiversiteit (Vertovec 2010). Ook de autochtone bevolking is divers. In hoeverre kun je dan spreken over dé opvattingen of dé normen en waarden van de autochtone Nederlanders? Bovendien kan door het benadrukken van de culturele verschillen (culturalisering) de aandacht vooral uitgaan naar het anders-zijn van migranten; dit kan stigmatiserend werken (Schinkel 2008). Daarmee lijkt gepaard te gaan dat in westerse landen de meerderheid verlangt dat progressieve waarden worden omarmd, ook door de (etnische) minderheidsgroepen. Dat bepaalde (etnische) migrantengroepen over het geheel genomen minder progressieve waarden aanhangen, benadrukt in de beeldvorming dat migranten niet zijn geïntegreerd (en dat ook niet willen), versterkt het wij-zij-denken en maakt dat migranten op afstand staan.

Politiek gezien (zowel nationaal als internationaal) is sprake van een versterkte focus op culturele homogeniteit (gedeelde waarden) in plaats van multiculturalisme (Joppke 2004; Vasta 2007; Verkuyten en Martinovic 2012). De laatste tien tot vijftien jaar is het draagvlak voor multiculturalisme en tolerantie ten aanzien van waardenpluriformiteit in de westerse samenlevingen afgenomen, mede als gevolg voor de angst en dreiging van terrorisme en aanslagen, zoals in New York (2001), Madrid (2004) en Londen (2005) (Duyvendak 2011).

Waardenverschillen zijn dus een bron voor verschil en afstand. Dat is een belangrijke reden om hieraan in dit onderzoek aandacht te besteden. De Nederlandse overheid heeft (en ziet voor zichzelf) de verantwoordelijkheid om bepaalde kernwaarden te beschermen (TK 2009). De democratische rechtsstaat is gebaseerd op een aantal samenbindende waarden, zoals de vrijheid van meningsuiting, gelijkwaardigheid, verdraagzaamheid, scheiding van kerk en staat, het recht op zelfbeschikking en het verbod op discriminatie (zie bv. SZW 2014).
Deze basiswaarden verwijzen naar basale, minimale en breed onderschreven waarden die de democratische rechtsstaat ondersteunen. In dit verband heeft Schnabel (2000) het onderscheid gemaakt tussen A-, B- en C-cultuur. De A-cultuur is de algemene en openbare cultuur, die tot uitdrukking komt in de grondwet en die de basiswaarden en normen omvat die tot de vanzelfsprekendheden van de desbetreffende samenleving zijn gaan behoren. De B-cultuur wordt gevormd door het alledaagse leven van schoolgaan, werken en maatschappelijke participatie. Er is sprake van individuele vrijheid, maar een zekere betrokkenheid wordt over het algemeen wenselijk geacht. De C-cultuur staat voor de individuele levensstijl en de vormgeving van het eigen leven. Culturele verschillen kunnen van toepassing zijn in alle drie de cultuurtypen, maar worden vooral problematisch geacht wanneer het de A-cultuur betreft en het om opvattingen gaat die in strijd zijn met de basiswaarden van de democratische rechtsstaat. Een groep op grote afstand wordt gekenmerkt door opvattingen die haaks op de Nederlandse basiswaarden staan.[2]

2.3 De sociale, emotionele en culturele dimensie bij extremere vormen van afstand

In de voorgaande paragrafen zijn algemene studies naar integratie van migranten besproken. Ook in de studies naar extremere vormen van afstand komen de sociale, culturele en emotionele dimensie terug. In Duitse studies spreekt men van parallelle gemeenschappen wanneer etnische homogene bevolkingsgroepen zich ruimtelijk, sociaal en cultureel van de meerderheidssamenleving afschermen (zie o.a. Belwe 2006; Halm en Sauer 2006; Janβen en Polat 2006; Leibold et al. 2006;). Bij de omschrijvingen wordt vaak de term *abschotten* gebruikt, dat wil zeggen ‘hermetisch afgesloten’. Het concept van ‘parallelle gemeenschappen’ verwijst naar gesloten gemeenschappen die zich van de samenleving afschermen, die eigen normen en waarden hanteren die haaks op die van de meerderheid staan, en die eigen gedragsregels aan hun leden opleggen (Ceylan 2010; Sunier en Landman 2014; TK 2013).

Ook in de radicaliserings- en polarisatieliteratuur komen de hiervoor genoemde drie dimensies nadrukkelijk naar voren. Radicalisering is een proces van het zich afkeren van de democratische rechtsstaat en haar uitgangspunten, procedures, instituties en vertegenwoordigers (Buijs et al. 2006; Fermin 2009). In een democratie neemt radicalisering vaak de vorm aan van een verschuiving in een on- of antidemocratische richting. Het is een proces waarbij individuen of groepen zich verwijderen van (de normen en waarden van) de gevestigde samenleving (vgl. Buijs et al. 2006). De grenzen tussen geradicaliseerden en de buitenwereld worden zowel van binnenuit als van buitenaf in de loop van het radicaliseringsproces vaak steeds scherper getrokken. Radicale kenmerken van de aanhangers, zoals compromisloosheid, strengheid in de leer en een sterk wij-zij-denken, dragen bij aan hun (sociale) afzondering en hun afkeren van de dominante samenleving. De identificatie met de ontvangende samenleving ontbreekt niet alleen, er is zelfs sprake van disidentificatie (Fermin et al. 2009). De emotionele band met de ontvangende samenleving is niet afwezig, maar negatief.

2.4 Afstand: cumulatie en gradatie

Tot nu toe zijn de diverse dimensies los van elkaar besproken. De vraag is ook hoe de verschillende dimensies van afstand zich onderling tot elkaar verhouden. Gordon (1964) had een duidelijk beeld van de volgorde waarin het assimilatieproces van migranten zich voltrekt. Culturele aanpassing leidt tot sociale integratie en opwaartse mobiliteit, en als laatste volgt de emotionele binding met de ontvangende samenleving. Latere studies lieten zien dat de wijze waarop de dimensies van integratie elkaar beïnvloeden complexer in elkaar steekt. Er is een sterke wisselwerking tussen de diverse dimensies van afstand (Esser 2001). De drie individuele dimensies kunnen elkaar wederzijds beïnvloeden. We gaan hier in deze paragraaf kort op in.

De verhoudingen tussen de dimensies van afstand

Culturele overeenkomsten kunnen een smeermiddel voor sociaal contact vormen, terwijl culturele verschillen een obstakel (kunnen) vormen. De voorkeur voor met wie men wil omgaan, wordt sterk beïnvloed door het principe van gelijkenis. Over het algemeen gaan mensen het liefst om met mensen die op hen lijken wat betreft etniciteit, religie en opleiding, vanwege de gedeelde culturele kenmerken (McPherson et al. 2001; Wimmer en Lewis 2010). Andersom kan culturele beïnvloeding plaatsvinden door direct contact en de blootstelling aan andere normen, opvattingen en geloofsovertuigingen (Lubbers et al. 2007).

Ook de sociale en emotionele afstand zijn onderling verweven. De beïnvloeding kan beide kanten opgaan. De voorkeur voor sociaal contact met autochtonen is bijvoorbeeld groter naarmate iemand zich sterker nationaal identificeert, onder andere via een positievere evaluatie van de *in-group* (Ellemers et al. 1999; Leszczensky 2013; Powers en Ellison 1995). Andersom kunnen positieve sociale contacten met autochtonen een belangrijke bron voor nationale identificatie met de ontvangende samenleving van migranten zijn (Lubbers et al.

2007; Nesdale 2002). De sociaal-emotionele binding kan toenemen wanneer migranten meer autochtone vrienden in hun persoonlijke netwerk hebben (Agirdag et al. 2011; Lubbers et al. 2007; Nesdale 2002; Phinney et al. 2006; Sabatier 2008; De Vroome et al. 2014). Positieve sociale contacten verhogen de ervaren acceptatie van migranten, waardoor de ontvankelijkheid om bij de 'andere' groep te willen horen en het gevoel erbij te horen worden vergroot (Agirdag et al. 2011; Pettigrew en Tropp 2006). Negatieve sociale interacties en ervaringen kunnen tot het tegenovergestelde leiden. Ze kunnen er zelfs voor zorgen dat er een negatieve emotionele band met de ontvangende samenleving ontstaat Ten slotte zijn ook de emotionele en culturele afstand tot de samenleving nauw verbonden (Brown en Zagefka 2011; Liebkind 2006; Phinney 1990). De ontvankelijkheid voor culturele beïnvloeding is voor een deel afhankelijk van de emotionele band die men met herkomstgroep en ontvangende samenleving heeft. Migranten die zich sterker nationaal identificeren, zijn ontvankelijker voor culturele beïnvloeding en zijn sterker geneigd om vervolgens in lijn met groepsnormen en opvattingen te handelen dan migranten die zich niet of nauwelijks nationaal identificeren (Turner et al. 1987). Omgekeerd kan de culturele afstand tussen groepen culturele conflicten en negatieve beeldvorming versterken, met minder emotionele vereenzelviging als gevolg. De perceptie dat twee culturen onverenigbaar zijn, is gerelateerd aan meer groepsdreiging, met een verlaagde nationale identificatie als mogelijk gevolg (Stephan en Stephan 2000; Zagefka en Brown 2002).

Op afstand

In dit hoofdstuk zijn we op verschillende individuele dimensies van de sociaal-culturele positie ingegaan. De drie toegelichte dimensies van sociaal-culturele positie zijn vooral ontleend aan de integratieliteratuur. Interessant is dat de modellen uit de integratieliteratuur sterk lijken op modellen die worden gebruikt om maatschappelijke tegenstellingen of verschillen te onderzoeken. Ze stammen uit een Weberiaanse traditie, met onderscheid in een economische, sociale en politieke dimensie (Bovens et al. 2014; Elchardus 2012; Vrooman et al. 2014). Belangrijke elementen in de sociale dimensie komen overeen met wat wij in ons onderzoek de sociaal-culturele positie noemen, met aandacht voor aard en omvang van sociale contacten, verschillen in opvattingen en identificatie.
Dergelijke indelingen worden bijvoorbeeld gebruikt om verschillen tussen opleidings- of leeftijdsgroepen vast te stellen. Hoewel wij ons specifiek op de afstand tussen autochtonen en migranten richten, zijn de drie dimensies dus ook inzichtelijk om de afstand tussen andere typen groepen (bv. naar religie, opleiding of leeftijd) in beeld te brengen.
In hoofdstuk 4 zullen we empirisch vaststellen op welke wijze de dimensies met elkaar samenhangen. Onze aandacht gaat in het bijzonder uit naar de vraag in hoeverre er sprake is van een cumulatie van posities op deze dimensies. Tegen de achtergrond van het concept 'sociaal-culturele afstand' bezien we in hoeverre er binnen migrantengroepen personen zijn te onderscheiden die geen of nauwelijks contact hebben met de autochtone bevolking, die de basiswaarden van de bredere samenleving afwijzen en die zich niet identificeren met de ontvangende samenleving. Dit alles bestuderen we in relatie tot de banden met de eigen herkomstgroep.

Daarbij sluiten we aan bij het idee dat grenzen tussen groepen scherper zijn naarmate meerdere dimensies van verschil samenvallen (Blau 1977; Brewer 2010; Elchardus 2012). Of zo'n groep bestaat, zal de analyse moeten uitwijzen. Die analyse zal ook de verscheidenheid in sociaal-culturele groepen laten zien en hoe de omvang van de diverse sociaal-culturele groepen tussen de migrantengroepen verschilt.

Afstand heeft ook te maken met grenzen die zowel van binnenuit (eigen herkomstgroep) als van buitenaf (de ontvangende samenleving) worden opgetrokken. Deze onderwerpen zullen niet buiten beschouwing worden gelaten. Processen binnen de herkomstgroep – bijvoorbeeld de beïnvloeding via etnische organisaties, het land van herkomst of sociale media – komen aan bod in hoofdstuk 3. Dit geldt ook voor de wijze waarop de samenleving migranten(groepen) op afstand kan plaatsen. Het maatschappelijk klimaat en discriminatie zijn nadrukkelijk factoren waarvoor aandacht is, en die ook belangrijk zullen blijken te zijn.

Noten

1 Gemengde huwelijken – dat wil zeggen een huwelijk tussen twee partners uit verschillende sociale groepen – worden algemeen gezien als een indicator voor de sociale openheid van de samenleving. Zo is er veel onderzoek gedaan naar interreligieuze partnerrelaties of relaties tussen twee partners van verschillende opleidingsniveaus (opleidingsheterogamie).

2 Ook in de autochtone bevolking zijn er groepen die opvattingen aanhangen die tegen deze basiswaarden ingaan, zoals bepaalde orthodox-christelijke stromingen. Dit zijn volgens onze definitie eveneens 'groepen op culturele afstand', maar deze vormen niet de focus van de huidige studie.

3 Eerder onderzoek naar sociaal-culturele afstand

Willem Huijnk, Mieke Maliepaard en Mérove Gijsberts

3.1 Het beeld uit de literatuur

Er is al het nodige onderzoek naar de sociaal-culturele positie van migranten in Nederland gedaan (bv. Dagevos 2001; Gijsberts en Dagevos 2007; Huijnk en Dagevos 2012; Vervoort 2011). De bevindingen zijn divers; tussen en binnen groepen zijn de verschillen groot.
Het beeld is bij Turkse en Marokkaanse Nederlanders doorgaans anders dan bij Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders. Uit een surveyonderzoek van enkele jaren geleden kwam naar voren dat Marokkaanse en vooral Turkse Nederlanders vaak met de eigen groep omgaan en in vergelijking met Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders minder contacten met autochtone vrienden en kennissen hebben (Huijnk en Dagevos 2012).
Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders hebben vaak een gemengde vriendenkring.
Ook een gemengde relatie komt bij deze groepen betrekkelijk veel voor (CBS 2014). Uit dit eerdere onderzoek bleek ook dat relatief weinig personen van Turkse origine zich Nederlander voelen; ze voelen zich overwegend Turks. Ook onder de Marokkaanse Nederlanders bleek de gerichtheid op de eigen groep groot, maar meer dan personen van Turkse afkomst identificeren zij zich wel als Nederlander. Autochtone Nederlanders en personen van Turkse en Marokkaanse afkomst blijken ook verder van elkaar af te staan voor wat betreft opvattingen over bijvoorbeeld genderrollen of homoseksualiteit.
Onderzoek bij migrantenscholieren laat zien dat ongeveer een vijfde van de Turkse en Marokkaanse scholieren vindt dat hij of zij geen deel uitmaakt van de Nederlandse cultuur (zie bijlage B3.1 op www.scp.nl). Bij de Surinaamse en Antilliaanse scholieren is dit een op de tien. Een aanzienlijk deel van de migrantenscholieren voelt zich geen Nederlander; dit varieert van een kwart bij de Surinaamse Nederlanders tot bijna de helft van de Marokkaans-Nederlandse scholieren.
De verschillende groepen zijn elkaar sinds begin deze eeuw sociaal-cultureel niet genaderd. Zo zijn de vrijetijdscontacten tussen de grootste vier migrantengroepen en autochtone Nederlanders niet toegenomen; de bevindingen wijzen eerder op een neerwaartse tendens. Het aandeel migranten van Turkse en Marokkaanse afkomst dat zich overwegend tot de herkomstgroep rekent, is ongeveer gelijk gebleven (Huijnk en Dagevos 2012).

Kader 3.1 Een korte achtergrondschets van de vier grote migrantengroepen

Ongeveer twee derde van de niet-westerse migranten en hun nakomelingen behoort tot een van de vier grote herkomstgroepen. De grootste groep wordt gevormd door Turkse Nederlanders (397.000), gevolgd door Marokkaanse (381.000) en Surinaamse (349.000) Nederlanders. Aanzienlijk kleiner is de groep Antilliaanse Nederlanders (149.000)[1] (CBS statline).

De migratie uit Turkije en Marokko kwam in de jaren zestig op gang, toen 'gastarbeiders' naar Nederland werden gehaald om te komen werken. In de jaren zeventig werd het recht op gezinshereniging ingevoerd en tot begin jaren tachtig lieten veel Turkse en Marokkaanse arbeidsmigranten hun vrouw en kinderen overkomen. In de jaren tachtig verschoof het zwaartepunt van gezins-*hereniging* naar gezins*vorming*: een nieuwe partner komt vanuit het herkomstland naar Nederland. Sinds begin deze eeuw komt dat steeds minder voor, mede door wetgeving die het moeilijker maakt om een partner uit het herkomstland te laten overkomen. De groei van het aantal Turkse en Marokkaanse Nederlanders komt sindsdien hoofdzakelijk door de aanwas van de tweede generatie.

Sinds de koloniale tijd is er altijd migratie tussen Nederland en Suriname geweest. De grote migratiestroom kwam pas goed op gang in de jaren zeventig, vooral toen Suriname in 1975 onafhankelijk werd. In 1979 vond een tweede immigratiepiek plaats, net voordat het vrije migratieverkeer tussen Nederland en Suriname werd beëindigd. Sinds begin deze eeuw is de immigratie gestaag afgenomen. Het migratiesaldo is in 2014 negatief: er zijn meer Nederlanders naar Suriname gemigreerd dan andersom. Toch neemt de omvang van de Surinaamse groep toe, vanwege de groeiende omvang van de tweede generatie. De grootste twee groepen binnen de Surinaamse gemeenschap zijn van Hindostaanse en creoolse herkomst. Kleinere Surinaamse groepen worden gevormd door onder andere Javanen en Chinezen.

De Nederlandse Antillen werden gevormd door zes eilanden (Aruba, Bonaire, Curaçao, Saba, Sint-Eustatius en Sint-Maarten) en maakten deel uit van het koninkrijk der Nederlanden.[2] In de jaren zestig was er (tijdelijk) arbeidsmigratie vanuit de Antillen, vanwege de slechte economische situatie. Daarna was tot de jaren tachtig studie de belangrijkste reden om naar Nederland te komen. Eind jaren negentig ontstond een tweede grote migratiegolf van vooral kansarme jongeren. Sinds 2010 bestaan de Nederlandse Antillen staatkundig niet meer. Toch spreken we in deze studie over Antilliaanse Nederlanders om personen aan te duiden van wie de herkomst op een van de zes genoemde eilanden ligt.

Dit hoofdstuk richt de aandacht op de factoren die ertoe kunnen bijdragen dat individuen op sociaal-culturele afstand van de ontvangende samenleving (blijven) staan. We zetten de onderzoeksliteratuur op een rij. We bespreken theoretische verklaringen voor sociaal-culturele afstand van migrantengroepen die in de (internationale) migratieliteratuur naar voren zijn gebracht. Ook gaan we in op empirische bevindingen uit eerder onderzoek voor wat betreft de grootste vier niet-westerse groepen: Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders. In kader 3.1 schetsen we kort de achtergrond van deze migrantengroepen. Het meeste eerdere onderzoek richt zich als het om sociaal-culturele kwesties gaat vooral op de Turks- en Marokkaans-Nederlandse groep. In de bespreking van de literatuur ligt de focus dan ook op deze twee groepen.

In het tweede deel van dit hoofdstuk richten we de aandacht op mogelijke consequenties van sociaal-culturele afstand. We gaan dieper in op de relatie tussen sociaal-culturele

afstand en gezondheid en welbevinden, beeldvorming, sociaal vertrouwen, politieke betrokkenheid en deviant gedrag. Ook dit doen we aan de hand van de onderzoeks-literatuur.

Een belangrijke kanttekening bij dit hoofdstuk is dat oorzaken en gevolgen van afstand nauw verweven kunnen zijn. Voor 'harde' uitspraken over een causale relatie is longitudinaal onderzoek noodzakelijk. Vaak is er een wederkerige relatie tussen een bepaalde verklaring en sociaal-culturele afstand. De rollen zijn dan deels omgedraaid; een verklarende factor voor sociaal-culturele afstand wordt tegelijkertijd beïnvloed door diezelfde afstand. Een migrant die geen werk heeft, kan bijvoorbeeld op sociaal-culturele afstand van de Nederlandse samenleving komen te staan door de beperkte mogelijkheden om in contact te komen met autochtonen. Andersom kan sociaal-culturele afstand het moeilijker maken om een (goede) baan te vinden. De toegang tot nuttige sociale netwerken kan dan zijn afgesloten of bepaalde culturele competenties en vaardigheden die nodig zijn om succesvol te solliciteren kunnen ontbreken of achterblijven.

3.2 Beïnvloedende factoren voor sociaal-culturele afstand

In eerder onderzoek worden de dimensies van afstand die we in dit rapport onderscheiden (sociale, emotionele en culturele dimensie) vaak afzonderlijk onderzocht. Er ontbreekt een overkoepelend verklaringsmodel voor (onze definitie van) afstand.

Voor het begrijpen van sociale afstand wordt vaak uit het theoretisch model van preferenties, mogelijkheden en derde partijen geput (bv. Kalmijn 1998). De *preferentie* of voorkeur voor sociaal contact is sterk ingegeven door het principe van gelijkendheid (*similarity*); mensen hebben de voorkeur om in hun sociale omgeving om te gaan met kennissen, vrienden en partners die op hen lijken wat betreft kenmerken zoals etniciteit, religie en opleiding (McPherson et al. 2001; Wimmer en Lewis 2010). De *mogelijkheden* voor contact verwijzen naar de gelegenheidsstructuur en vaardigheden om tot contact te komen. Het betreft bijvoorbeeld de aanwezigheid van leden van de eigen en andere herkomstgroepen in de buurt, op school of op het werk, of de beheersing van de taal van het bestemmingsland (Blau 1977; Hwang et al. 1997; Martinovic 2010). Ten slotte zegt dit model dat mensen hun gedrag en houdingen (deels) aan hun directe sociale context conformeren (*derde partijen*).

Theorieën ter verklaring van de mate van emotionele afstand tot de ontvangende samenleving gaan uit van blootstelling en ontvankelijkheid. Blootstelling aan de Nederlandse samenleving kan het gevoel versterken erbij te behoren door een grotere vertrouwdheid met de samenleving en haar gewoonten (De Vroome et al. 2014). Factoren die de blootstelling vergroten, zoals contacten met autochtonen, kunnen de emotionele band versterken (bv. Hochman en Davidov 2014; Sabatier 2008; Tolsma et al. 2012; De Vroome et al. 2014). Ontvankelijkheid heeft te maken met de signalen die de 'ontvangende samenleving' aan migranten afgeeft. Hoort iemand er wel of niet bij? Negatieve ervaringen kunnen demotiverend werken, waardoor migranten er niet (langer) bij willen horen. Een ander belangrijk aspect is de mate waarin migranten succes of juist falen ervaren. Succes – bijvoorbeeld op de arbeidsmarkt – draagt bij aan het gevoel te worden gewaardeerd en vergroot de mate

van vereenzelviging met de samenleving (De Vroome et al. 2014). Overigens geldt ook voor autochtonen dat het gevoel er niet bij te horen ertoe kan leiden dat men zich losmaakt van of afsluit voor de samenleving (Heat en Roberts 2006).
De thema's culturele afstand en culturele veranderingen in een migratiecontext staan centraal in acculturatietheorieën (bv. Berry 1997; Phinney et al. 2001; Ward 1996). Redfield et al. (1936) stelden dat acculturatieprocessen plaatsvinden wanneer groepen met verschillende culturen met elkaar in contact komen. Als gevolg hiervan vinden er veranderingen in culturele opvattingen en gebruiken van beide groepen plaats. Acculturatieprocessen werken twee kanten op, al is de invloed van de meerderheidsgroep op specifieke migrantengroepen meestal groter dan andersom. Ook is de mate van acculturatie sterker bij migrantengroepen die veel gelijkenis met de ontvangende samenleving vertonen, bijvoorbeeld wat betreft religie, taal en/of politieke systeem (Berry 1997; Gordon 1964). Culturele veranderingen worden dus verondersteld onder meer het resultaat te zijn van contact tussen groepen (Berry 1997). Dit contact kan direct zijn, maar ook meer indirect, bijvoorbeeld via de media. De blootstelling aan andere culturen alleen is echter niet voldoende voor het verkleinen van de culturele afstand; iemand moet er ook ontvankelijk voor zijn. Die ontvankelijkheid hangt af van de culturele en migratieachtergrond van migrantengroepen, en van ervaringen in de ontvangende samenleving. Het in contact komen met elkaar kan tot sociale beïnvloeding leiden, maar de aard of inhoud van de interactie bepaalt of en hoe de culturele integratie plaatsvindt. Positieve interacties zorgen ervoor dat men meer openstaat om bepaalde gedachten of waarden over te nemen. Andersom is de motivatie en bereidheid om zich aan te passen beperkter in een negatief maatschappelijk klimaat (Alba en Nee 2003). Een negatieve of vijandige omgeving maakt migranten minder ontvankelijk voor culturele aanpassing en vergroot de behoefte aan etnisch-cultureel behoud. Negatieve ervaringen, zoals discriminatie, kunnen ertoe leiden dat migranten zich van de ontvangende samenleving afkeren (Alba en Nee 2003; Branscombe et al. 1999).
Deze drie theoretische benaderingen zullen we in deze paragraaf als uitgangspunt nemen bij de bespreking van de literatuur over sociaal-culturele afstand. Hierbij kijken we naar (1) individuele factoren, (2) processen binnen etnische groepen, en (3) samenlevingsfactoren.

3.2.1 Individuele factoren

Er is veel onderzoek naar de invloed van individuele kenmerken op processen van sociaal-culturele integratie gedaan. In deze paragraaf vatten we een en ander kort samen. De focus ligt op invloeden van migratiespecifieke kenmerken (zoals verblijfsduur en migratiegeneratie), sociaal-economische kenmerken, de rol van taal en de invloed van het geloof.

Migratiespecifieke kenmerken

In de migratieliteratuur wordt vaak aangenomen dat een langere blootstelling aan de ontvangende samenleving een kleinere sociaal-culturele afstand tot gevolg heeft (Alba en Nee 1997). Dit betekent dat een langere verblijfsduur, op jongere leeftijd migreren en de opeenvolging van generaties worden verondersteld samen te gaan met een minder grote sociaal-culturele afstand ten opzichte van het bestemmingsland. Inderdaad zijn er studies die laten

zien dat mensen die langer in het bestemmingsland wonen, op jongere leeftijd zijn gemigreerd of in het bestemmingsland zijn geboren (tweede en derde generatie) over het algemeen meer sociale contacten onderhouden, zich sterker emotioneel verbonden voelen en in sterkere mate cultureel geïntegreerd zijn in het bestemmingsland (Diehl en Schnell 2006; Maliepaard et al. 2010; Van Ours en Veenman 2003; De Vroome et al. 2014). Daarnaast hangen verblijfsduur en het opeenvolgen van generaties samen met processen van structurele integratie, die op hun beurt weer van invloed zijn op de sociaal-culturele posities van migranten (zie volgende paragraaf).

Voor de grootste vier migrantengroepen geldt dat inmiddels meer dan de helft in Nederland geboren is. Grote delen van de eerste generatie wonen al langere tijd in Nederland. Het is te verwachten dat de tweede (en derde) generatie, en degenen die al langer in Nederland zijn gemiddeld genomen op kleinere afstand van de samenleving staan. Blootstelling aan de Nederlandse samenleving leidt niet bij iedere migrant (en niet bij iedereen even snel) tot het afnemen van sociaal-culturele afstand. Blootstelling kan bijvoorbeeld negatief van aard zijn. In dat geval zal de afstand mogelijk zelfs groter worden. Voor sommige migranten geldt dat ze in hun dagelijks leven nauwelijks aan de Nederlandse samenleving worden blootgesteld. In dat geval zal een langere verblijfsduur ook niet samengaan met het afnemen van afstand. Dit geldt bijvoorbeeld voor een gedeelte van de eerste generatie Turkse en Marokkaanse Nederlanders die de Nederlandse taal niet goed beheersen en niet (meer) actief zijn op de arbeidsmarkt. Gemiddeld genomen is deze groep hoofdzakelijk gericht op de etnische gemeenschap (Huijnk en Dagevos 2012).

Naast de verblijfsduur kan ook de reden van migratie van invloed zijn op de sociaal-culturele afstand (Berry 1997). De motivatie om zich aan te passen is bij migranten die bewust voor de 'nieuwe' samenleving hebben gekozen, groter dan voor migranten voor wie dat een minder bewuste keuze was. Ook kan de gerichtheid op de ontvangende samenleving beperkter zijn wanneer de migratie tijdelijk van aard is (bv. studiemigranten).

Sociaal-economische kenmerken

Participatie in de samenleving – in termen van werk en opleiding – is een belangrijke voorwaarde voor blootstelling en contact. Structurele en sociaal-culturele integratie gaan namelijk vaak hand in hand. De toegang tot werk en een opleiding biedt de gelegenheid om in contact te komen met autochtonen (Martinovic et al. 2009) en de taal en gewoonten te leren (Van Tubergen en Kalmijn 2009). Ook schept het voorwaarden om een band met de ontvangende samenleving op te bouwen (Verkuyten en Martinovic 2012; De Vroome et al. 2014). Tijdens de studie en op het werk ontmoeten migranten vaak autochtonen. Ook creëert betaald werk de financiële voorwaarden om in het maatschappelijk leven te participeren, zoals het bezoeken van verenigingen of het ontplooien van vrijetijdsactiviteiten.

Participatie op de arbeidsmarkt kan bovendien de ontvankelijkheid of motivatie om de sociaal-culturele afstand te overbruggen vergroten. De bevestiging dat je wordt gewaardeerd vanwege je bijdrage kan een positieve houding tegenover de samenleving stimule-

ren (Hagendoorn et al. 2003). Werkloosheid en een zwakke arbeidsmarktpositie daarentegen kunnen migranten meer buiten de samenleving plaatsen en hun motivatie om zich aan te passen ondermijnen (Hagendoorn et al. 2003; Heath en Roberts 2006). Ze krijgen het gevoel er niet bij te horen, voelen zich weinig verbonden met de ontvangende samenleving en zijn weinig ontvankelijk voor de heersende normen en waarden (Heath en Roberts 2006; De Vroome et al. 2014). Uit onderzoek blijkt dat vooral migranten die niet willen of kunnen werken zich minder met Nederland identificeren, terwijl migranten met een hogere beroepsstatus zich juist meer Nederlands voelen (De Vroome et al. 2014). Onder de grootste vier migrantengroepen in Nederland is de werkloosheid relatief hoog (17% tot 21% in 2013), vergeleken met de autochtone bevolking (7% in 2013). Vooral de Marokkaanse tweede generatie en de Antilliaanse eerste generatie springen eruit: zij vertonen van alle groepen het hoogste aandeel werklozen (resp. 26% en 23%) (CBS 2014).
In onderzoek wordt vaak gevonden dat hogeropgeleide migranten op kleinere sociaal-culturele afstand tot de ontvangende samenleving staan. Er zijn echter ook studies die het omgekeerde laten zien. Onderzoek naar de integratieparadox laat zien dat juist de hoogstopgeleiden migranten (groeps)discriminatie ervaren, negatiever over autochtonen oordelen en zich door de ontvangende samenleving voelen afgewezen (Buijs et al. 2006; Gijsberts en Vervoort 2009; Kessler et al. 1999). Een hogere opleiding kan een grotere bewustwording van de mate van etnische ongelijkheid tot stand brengen. Ook kan sociaal-economische mobiliteit samengaan met meer negatieve ervaringen met de autochtone bevolking, bijvoorbeeld via de blootstelling aan discriminatie. Studies uit de Verenigde Staten lieten zien dat negatieve ervaringen voor een hogere mate van etnische identificatie onder hogeropgeleide zwarte Amerikanen zorgen, en ook voor meer ervaren discriminatie (Gay 2004; Hochschild 1995). Gezien het gemiddeld genomen veel hogere opleidingsniveau van migranten van de tweede generatie, vergeleken met die van de eerste, zal dit vooral in deze groep een rol spelen.

Taalbeheersing

Om kennis te nemen van de ontvangende samenleving en om met autochtonen in contact te komen, is het beheersen van een gemeenschappelijke taal een belangrijke voorwaarde. Door de taal te leren, raken migranten meer bekend met het reilen en zeilen in de ontvangende samenleving. Dit vergemakkelijkt de identificatie met deze samenleving (Esser 2004). Eerder onderzoek liet zien dat een slechtere beheersing van de 'bestemmingstaal' samenhangt met meer sociale afstand (Martinovic et al. 2009) en met minder identificatie met het land van bestemming (Phinney et al. 2001; Remennick 2004; Verkuyten en Martinovic 2012; Vervoort 2011). Vooral bij de (oudere) eerste generatie migranten uit Turkije en Marokko is taalbeheersing een probleem: 33% van de Turkse en 24% van de Marokkaanse migranten van de eerste generatie heeft moeite met Nederlands spreken. Voor Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders geldt dat vrijwel niemand daar moeite mee heeft (Huijnk en Dagevos 2012). Dit is logisch: het Nederlands is de officiële taal in Suriname en de (voormalig) Nederlandse Antillen.

Religie

Wanneer een migrantenreligie overeenstemt met (of lijkt op) de meest voorkomende levensbeschouwing binnen de ontvangende samenleving, wordt religie gezien als een factor die het aanpassingsproces kan faciliteren (Foner en Alba 2008). Religie lijkt bijvoorbeeld voor christelijke migranten in de (christelijke) Verenigde Staten de integratie te bevorderen (Connor en König 2013). Dit is anders wanneer een migrantenreligie ver(der) van de ontvangende samenleving af staat. In Nederland is dit vooral het geval voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders, van wie de overgrote meerderheid (resp. 95% en 98%) islamitisch is, en in veel mindere mate voor Antilliaanse en Surinaamse Nederlanders, van wie ongeveer een derde zich niet tot een geloof rekent. Van de Antilliaanse Nederlanders rekent het grootste deel (61%) zich tot het christendom. De Surinaamse groep is religieus zeer divers, met 35% christenen, 21% hindoes en 9% moslims (Huijnk en Dagevos 2012).
Religieuze verschillen tussen groepen gaan vaak met culturele verschillen gepaard, die weer van invloed op wederzijdse contacten en processen van identificatie kunnen zijn.
Hoe hechter de vorm van contact, des te groter is de invloed van religie. Dit geldt vooral voor interetnische (of interreligieuze) huwelijken (McPherson et al. 2001). Deze invloed is deels intrinsiek – veel mensen hebben de voorkeur om met iemand met dezelfde religieuze achtergrond te trouwen – maar deels ook extern bepaald: de religieuze gemeenschap kan een huwelijk met iemand van buiten de religieuze groep afkeuren of zelfs verbieden.
Vooral voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders geldt dat trouwen met iemand buiten de religieuze groep vaak niet als reële optie wordt gezien (Sterckx et al. 2013). Minder dan 10% van de huwelijken van Turkse en Marokkaanse Nederlanders die elk jaar worden gesloten, is met een autochtone Nederlander (CBS 2014). Huwelijken met iemand van een andere etnische groep komen zowel bij Surinaamse als bij Antilliaanse Nederlanders relatief vaker voor; bij deze groepen staat slechts een heel klein deel afwijzend tegenover gemengde huwelijken (Huijnk en Dagevos 2012).
Ook bij het ontwikkelen van vriendschappelijke sociale contacten speelt religie een rol, al is het in mindere mate. Hoe religieuzer migranten zijn, hoe meer ze hun sociale contacten binnen de etnisch(-religieuze) groep vinden (Maliepaard en Phalet 2012; Van Tubergen 2007). Religieuze afstand kan ook identificatieprocessen belemmeren, vooral wanneer religieuze waarden (sterk) afwijken van de waarden van de ontvangende samenleving (Verkuyten en Yildiz 2007). Zo kunnen er botsingen rondom waarden over seksuele gelijkheid, tolerantie en de vrijheid van meningsuiting zijn (Verkuyten en Martinovic 2012).
Uit eerder onderzoek onder moslims van Turkse en Marokkaanse herkomst kwam naar voren dat een sterkere identificatie als moslim samengaat met een relatief sterkere identificatie als Turks/Marokkaans en minder als Nederlands (Maliepaard en Gijsberts 2012).

3.2.2 De rol van de etnische herkomstgroep

Diverse processen binnen de etnische herkomstgroep zijn van belang voor de sociaal-culturele afstand tot de ontvangende samenleving. De etnische gemeenschap (bv. familie, buurtgenoten, religieuze leiders) kan van invloed zijn op het al dan niet aangaan van relaties met de autochtone bevolking. Vooral wanneer het hechte sociale relaties betreft, zoals

een huwelijk, kunnen sterke groepsnormen dit tegengaan. Deze normen worden bijvoorbeeld door middel van socialisatie overgedragen van ouders op kinderen (en zo geïnternaliseerd), maar normen kunnen ook door middel van sociale druk worden afgedwongen. Migranten kunnen worstelen met het combineren van gevoelens van betrokkenheid bij de eigen etnische gemeenschap en het land van vestiging, maar deze gevoelens kunnen ook goed samengaan. De etnische herkomstgroep kan ten slotte ook een rol spelen in de mate van culturele aanpassing (Wimmer en Soehl 2014). Een hechte inbedding in de eigen groep vergroot de kans dat culturele kenmerken van de herkomstgroep behouden blijven, vooral als dit samengaat met normatieve druk om de eigen cultuur te behouden en om niet te assimileren (Berry 2001; Horenczyk 1997).

We gaan in deze paragraaf dieper in op hoe 'etnische' beïnvloeding kan plaatsvinden. We kijken hierbij naar de invloed van groepsgenoten in Nederland, etnische organisaties, eigen regelgeving, het land van herkomst en (social) media. De Nederlandse onderzoeksliteratuur beperkt zich met betrekking tot deze thema's voornamelijk tot de Marokkaans- en Turks-Nederlandse groep. Daar zal deze paragraaf zich daarom ook voornamelijk toe beperken.

Invloed van groepsgenoten

Een groep kan druk uitoefenen om ervoor te zorgen dat leden zich aan de groepsnormen conformeren. Sociale identificatie met de groep en conformisme hangen sterk samen: personen die zich sterker met een groep vereenzelvigen, vinden het belangrijker dat groepsleden zich op eenzelfde wijze gedragen (Hagedoorn en Sniderman 2004). Conformisme komt in alle samenlevingen voor, maar speelt sterker binnen collectivistisch georiënteerde culturen die door samenwerking en onderlinge afhankelijkheid worden gekenmerkt (Kim en Markus 1999). De druk tot conformisme kan worden versterkt wanneer men in een omgeving woont waarin andere culturele normen dominant zijn.
In groepen waarin een sterke sociale controle heerst, worden normen effectiever doorgegeven, omdat ze bijvoorbeeld niet alleen in het gezin, maar ook daarbuiten worden gedeeld en gesanctioneerd (Coleman 1994). Hoe geslotener de groep, des te helderder zijn groepsgrenzen (wie hoort erbij, wie hoort er niet bij) en gedragsregels. Als gevolg hiervan kan afwijkend gedrag effectief worden afgestraft. Mensen in de gemeenschap kunnen dat doen door degene die het gedrag vertoont of diens familie daarop aan te spreken (Staring et al. 2014). Dit kan ook indirect gebeuren, bijvoorbeeld via roddelen (Van Kerckem et al. 2013; De Vries 1995). Groepsnormen kunnen betrekking op verschillende onderwerpen hebben, zoals kledingvoorschriften, genderrollen of relatievorming. De keuze voor een huwelijkspartner kan bijvoorbeeld in meer of mindere mate door de directe sociale omgeving worden opgelegd.[3] Vaak wordt dit gelegitimeerd met een beroep op religieuze voorschriften (De Koning en Bartels 2005: 61).
In de empirische literatuur over sociale controle springt vooral de Turks-Nederlandse gemeenschap in het oog. Meer dan bij andere etnische groepen is binnen deze gemeenschap sprake van een sterke interne sociale cohesie. Dit uit zich op verschillende manieren.

Allereerst is er een sterk maatschappelijk middenveld: veel Turkse organisaties en etnisch ondernemerschap. Ten tweede lijkt er een hoge mate van sociale controle binnen de etnische groep te zijn (Staring et al. 2014). Turkse Nederlanders zijn ingebed in netwerken die onderling verbonden zijn en waarbinnen veel mensen elkaar kennen. Een van de gevolgen van de grote sociale cohesie is een hoge mate van sociale controle (Van Kerckem et al. 2013). Een ander gevolg is dat in de Turkse gemeenschap de overdracht van waarden (bv. op het terrein van religie en cultuur) van ouders op kinderen succesvoller is dan bij andere groepen (Maliepaard en Lubbers 2012; Phalet en Schönpflug 2001). Doordat waarden beter aan volgende generaties worden doorgegeven, 'vernederlandsen' kinderen minder snel, en worden Turkse normen en waarden in stand gehouden. Voor de tweede generatie blijft de Turkse identiteit daardoor sterk verbonden met Turkse gebruiken en gewoonten, waarden, en sociale contacten met andere Turkse Nederlanders. Overigens betekent deze gerichtheid naar binnen niet dat men per definitie afwijzend tegenover de buitenwereld staat; beide oriëntaties kunnen tegelijkertijd bestaan (zoals we in hoofdstuk 2 hebben betoogd).
Het is van belang op te merken dat de Turks-Nederlandse gemeenschap intern zeer divers is, in religieus, etnische en politiek opzicht. In hoofdstuk 7 van deze studie gaan we hier uitgebreid op in.

De Marokkaans-Nederlandse gemeenschap lijkt zich van de Turks-Nederlandse te onderscheiden door een wat lagere mate van sociale cohesie. Veel onderzoek onder Marokkaanse Nederlanders waarbij dit thema aan bod komt, richt zich op opvoeding, vaak in relatie tot probleemgedrag. Uit dit onderzoek kan worden opgemaakt dat de regulering van kinderen en jongeren door ouders zich vooral binnenshuis afspeelt, terwijl daarbuiten de controle laag is (zie o.a. Pels en Haan 2003).[4] Dit geldt overigens vooral voor de jongens. Dit in tegenstelling tot de Turks-Nederlandse gemeenschap, waar ook buitenshuis een vrij grote mate van controle op jongeren lijkt te zijn (Staring et al. 2014). De lagere sociale controle gaat ook gepaard met een grotere keuzevrijheid; waarden worden minder sterk doorgegeven dan in de Turkse groep (Maliepaard en Lubbers 2012; Phalet en Schönpflug 2001). Marokkaanse Nederlanders worden soms afgeschilderd als 'individualisten' in vergelijking tot de meer 'collectivistische' Turkse Nederlanders (Crul en Doomernik 2003).

De invloed van etnische organisaties

Het oprichten van etnische organisaties is kenmerkend voor migranten overal op de wereld (Moya 2005). Migrantenorganisaties kunnen heel verschillend zijn van aard, bijvoorbeeld wat betreft achtergrond, rechtsvorm, doelstellingen, doelgroepen en schaal. Ze kunnen bijvoorbeeld primair gericht zijn op een bepaald thema (zoals religie, politiek of recreatie) of op specifieke doelgroepen (zoals jongeren, vrouwen of een etnische subgroep).
De uitkomsten van onderzoek naar de invloed van organisaties en netwerken van migranten op het integratieproces zijn allerminst eenduidig (zie ook Vellenga en Wiegers 2011). Etnische organisaties hebben zowel interne als externe functies. Bij interne functies gaat het om de constructie en instandhouding van een collectieve, etnische identiteit (*bonding*),

externe functies hebben betrekking op de rol van zelforganisaties bij de integratie van hun achterban in de wijdere samenleving (*bridging*) (vgl. Schrover en Vermeulen 2004). Etnische organisaties waaraan een *bonding*-functie wordt toegekend, vervullen primair een interne of samenbindende functie ten behoeve van hun achterban en bieden op deze manier ondersteuning, vertrouwdheid en geborgenheid. Dit zou tot een sterkere oriëntatie op het land van herkomst kunnen leiden, maar dat hoeft niet per se. Zelforganisaties met een *bridging*-functie hebben een voornamelijk externe of overbruggende functie doordat ze belangenbehartiging en integratie van de eigen gemeenschap centraal stellen (Rijkschroeff en Duyvendak 2004). Zelforganisaties kunnen hun interne doelen bereiken en tegelijkertijd aan de integratie van migranten in de wijdere samenleving bijdragen, bijvoorbeeld doordat informatie via sociale netwerken aan de meer geïsoleerde leden van de achterban wordt doorgegeven. Etnische organisaties kunnen een communicatieve verbinding tussen bijvoorbeeld de (lokale) overheid en de achterban vormen. Migrantenorganisaties vormen dan voor migranten juist een middel voor integratie en emancipatie via bijvoorbeeld opleidingen en kadervorming: 'emancipatie in eigen kring' (Fennema et al. 2001). Sterke organisatievorming kan daarnaast een dempend effect op processen van radicalisering hebben. Het relatief geringe aantal radicale moslims met een Turkse achtergrond wordt bijvoorbeeld toegewezen aan de hoge organisatiegraad.
Turkse Nederlanders zijn van alle migrantengroepen het sterkst georganiseerd (Dataset Migration Organisations). Niet alleen is er een veelheid aan Turkse organisaties, er is ook een hoge mate van contact tussen die organisaties (o.a. via federatievorming). Er was bovendien al in een vroeg stadium contact tussen Turkse organisaties en de Nederlandse overheid, waarbij de belangenbehartiging van Turkse Nederlanders op allerlei terreinen centraal stond (Van Heelsum 2004; Lucassen en Penninx 2009). Ook binnen bredere organen, zoals het Contactorgaan Moslim en Overheid, spelen Turkse Nederlanders een belangrijke rol (Sunier en Landman 2014). In tegenstelling tot veel andere etnische groepen is er binnen de Turkse gemeenschap een hoge mate van centralisatie in de organisatievorming en zijn er relatief sterke banden met het land van herkomst via deze organisaties.
Verreweg de meeste Turkse organisaties zijn actief op religieus gebied. Er zijn in Nederland volgens de meest recente schatting 242 Turkse moskeeën, waarvan veruit de meesten onder drie grote organisaties vallen: Diyanet/ISN (143 moskeeën), Milli Görüs (34 moskeeën), en Stichting Islamitisch Centrum Nederland (SICN), de Nederlandse tak van de Suleymanlı-beweging (41 moskeeën) (Van Oudenhoven et al. 2008; Sunier en Landman 2014). Gezien het frequente moskeebezoek van Turkse Nederlanders (42% bezocht in 2011 de moskee iedere week; Maliepaard en Gijsberts 2012) hebben de moskeeën een groot bereik en de organisaties erachter een potentieel grote invloedssfeer. Dit heeft er recent toe geleid dat er vanuit de overheid vragen zijn gesteld naar de mate van 'parallelliteit' in de Turkse gemeenschap (ten opzichte van de Nederlandse samenleving) die via deze religieuze organisaties zou worden gecreëerd (TK 2013). In 2014 is naar aanleiding hiervan een omvangrijke literatuurstudie verschenen over de rol van Turkse religieuze organisaties in Nederland (Sunier en Landman 2014). De auteurs onderzoeken de drie hiervoor genoemde organisaties en daarnaast de Gülen-beweging.

De organisatie met het hoogst aantal moskeeën is isn, de Nederlandse tak van Diyanet (het directoraat van godsdienstzaken), dat rechtstreeks onder de Turkse premier valt. Diyanet wordt gefinancierd door de Turkse overheid en legt verantwoording af aan de Turkse minister van Algemene Zaken. Diyanet is de werkgever van alle imams (in Turkije en daarbuiten) en faciliteert hun religieuze opleiding. Diyanet leverde lange tijd ook de inhoud van de vrijdagspreek aan (Sunier en Landman 2014). In Nederland beheert isn moskeegebouwen, levert imams en houdt toezicht op moskeebesturen. Het voorzitterschap van isn wordt bekleed door een attaché voor godsdienstzaken van de Turkse ambassade in Den Haag. De organisatie is zeer top down vanuit Turkije georganiseerd. Naast het bieden van religieuze diensten aan onderdanen in het buitenland wordt sterk belang gehecht aan het behouden en versterken van banden van Turkse Nederlanders met Turkije. Hiervoor worden onder andere cursussen aangeboden aan Turkse jeugd. Ook in de moskeeën zelf staat de Turkse islam, die sterk verbonden is met de Turkse staat, centraal. Diyanet maakt gebruik van in Turkije opgeleide imams die voor perioden van vier of vijf jaar naar Nederland komen en dus geen ervaring met de Nederlandse context hebben.
Op basis van een grootschalig literatuuronderzoek concluderen Sunier en Landman dat bij geen van de grote Turkse religieuze organisaties in Nederland sprake is van het actief belemmeren van integratie van Turkse Nederlanders. Al met al lijkt Diyanet van de bewegingen het meest op Turkije georiënteerd en wordt er relatief weinig geïnvesteerd in *bridging*-activiteiten voor leden. Ook sicn is erg naar binnen gericht en ontplooit weinig *bridging*-activiteiten. Milli Görüs en de Gülen beweging zijn daarentegen bewuster betrokken bij activiteiten die de integratie van Turken in Nederland moet bevorderen. Deze activiteiten zijn voor een groot deel op het verbeteren van de structurele integratie gericht, zoals het tegengaan van schooluitval of bevorderen van arbeidsmarktparticipatie. Daarnaast ontplooien Milli Görüs en de Gülen beweging ook sociale *bridging*-activiteiten, vooral op het gebied van het bevorderen van de dialoog met andersgelovigen. Milli Görüs en de Gülen beweging vinden hun oorsprong in Turkije en richten zich op Turkse moslims. Ze zijn echter niet gelieerd aan de Turkse overheid. De *bridging*-activiteiten van deze organisaties worden door sommigen gezien als dekmantel voor wat zich 'achter de voordeur' afspeelt (Avci 2005). Vooral de internaten van de Gülen beweging worden daarom met argusogen bekeken. Sunier en Landman geven aan geen bewijs te zien voor verborgen doelen bij deze organisaties. De huidige minister van Sociale Zaken en Werkgelegenheid (Lodewijk Asscher) constateerde in reactie hierop dat literatuuronderzoek onvoldoende helderheid verschaft en dat de organisaties niet transparant zijn. Vervolgonderzoek naar de rol van Turkse organisaties in de integratie van Turkse Nederlanders is daarom volgens hem noodzakelijk.
Hoewel het moeilijk is om op basis van literatuuronderzoek te bepalen wat de rol van deze organisaties is en welke ideeën er worden uitgedragen, is duidelijk dat Turkse religieuze organisaties vooral investeren in *bonding* gericht op Turkse Nederlanders en minder op de Nederlandse samenleving. Het doel van de organisaties is dan ook vooral religieuze diensten aan Turkse Nederlanders bieden. Het aangaan van sterke banden binnen de etnisch-religieuze kring hoeft geen belemmering voor integratie in de Nederlandse samenleving te

zijn. Tegelijkertijd laat eerder onderzoek zien dat Turkse moslims die vaker de moskee bezoeken veel sterkere bindingen met mensen uit de eigen etnische groep hebben en minder met autochtonen (Maliepaard en Phalet 2012). Het 'Turks zijn' en 'moslim zijn' blijkt ook in ander onderzoek sterk samen te hangen (Verkuyten en Martinovic 2012). De sterke verwevenheid van Turks zijn en moslim zijn betekent niet per definitie dat dit ook leidt tot een afwijzing van het Nederlander zijn. Er kan immers sprake van dualiteit in bindingen zijn.
Naast moskeeorganisaties zijn er nog een groot aantal andersoortige organisaties van Turkse signatuur, zoals sportclubs, belangenverenigingen en verenigingen gericht op specifieke doelgroepen (zoals ouderen, jongeren of vrouwen). Veel organisaties hebben in hun statuten als doel de integratie en/of emancipatie van Turken in Nederland opgenomen. Vaak wordt de nadruk sterk op het behoud van culturele en religieuze eigenheid gelegd, die samengaat met participatie in de Nederlandse samenleving (Lucassen en Penninx 2009). Het beeld zou kunnen ontstaan dat er een hoge mate van participatie in zelforganisaties onder Turkse Nederlanders is. Dit is echter niet het geval: als in algemene zin naar lidmaatschap in organisaties, vrijwilligerswerk en het 'donateur zijn' wordt gekeken, dan scoren Turkse Nederlanders veel lager dan autochtonen en bevinden ze zich op ongeveer gelijk niveau met Marokkaanse Nederlanders (Dekker en de Hart 2009).[5] Maar wanneer ze actief zijn, dan is dit wel twee à drie keer zo vaak (in 44% van alle gevallen) binnen een organisatie met enkel leden uit de eigen etnische groep, in vergelijking met Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders.

Marokkaanse Nederlanders zijn relatief losjes georganiseerd (Van Amersfoort en Van Heelsum 2007). Er zijn verschillende organisaties op allerlei terreinen (geloof, sport, cultuur, taal), maar in 2004 waren dat er half zoveel als Turkse organisaties, terwijl de groepen in omvang niet zo veel verschillen (Van Heelsum 2004). Ook is er relatief beperkte federatievorming, waarbij verschillende organisaties in overkoepelende organen zijn vertegenwoordigd. Zo is er het Samenwerkingsverband Marokkaanse Nederlanders (SMN), maar anders dan bijvoorbeeld de Turkse gemeenschap is dat geen koepelorganisatie waaronder andere Marokkaanse organisaties vallen (zie www.smn.nl).
Net als bij Turkse organisaties is het grootste aantal Marokkaanse organisaties religieus van aard. In tegenstelling tot de Turkse, zijn veel Marokkaanse moskeeën zelfstandig georganiseerd, dat wil zeggen dat ze niet onder een overkoepelende organisatie vallen. De Unie van Marokkaanse Moskeeorganisaties in Nederland (UMMON) vertegenwoordigt een deel van de Marokkaanse moskeeën in Nederland, maar doet dit in een zeer los verband. Het bouwen van nieuwe moskeeën of het werven van imams gebeurt vaak door moskeeën zelf. Door de minder sterke organisatiegraad in de Marokkaanse gemeenschap is de diversiteit tussen de Marokkaanse moskeeën misschien groter dan tussen Turkse moskeeën. De Marokkaanse overheid benoemde dit in het verleden als risico: ze stelt dat als Marokkaanse onderdanen in het buitenland de Marokkaanse koning als leider der gelovigen blijven zien en zich aan de 'Marokkaanse' vorm van de islam houden, er minder risico op radicalisering van moslimjongeren zal zijn (Van der Welle 2011). Er is echter weinig

bekend over het gedachtegoed dat in verschillende Marokkaanse moskeeën wordt uitgedragen.

De Surinaamse gemeenschap in Nederland wordt gekenmerkt door een hoge mate van etnische en religieuze diversiteit (zie eerder in dit hoofdstuk). Dit wordt weerspiegeld in de Surinaamse organisaties die in Nederland zijn opgericht. Vaak lopen deze langs etnische (en daarnaast religieuze) scheidslijnen. De meeste organisaties zijn Hindostaans, gevolgd door Creoolse en een kleine groep Javaanse en multi-etnische organisaties (Mügge 2011). De Creoolse en Hindostaanse Surinamers hadden ook lange tijd hun eigen koepelorganisaties, waardoor er organisatorisch gezien weinig formele banden tussen deze groepen bestonden (Van Heelsum en Voorthuysen 2002). Het Surinaams Inspraakorgaan (SIO) is een van de weinige organisaties die zich op de volledige groep Surinaamse Nederlanders richt en was als zodanig dan ook lange tijd lid van het (inmiddels ter ziele gegane) Landelijk Overleg Minderheden. Surinaamse organisaties in Nederland zijn vaak gericht op het verbeteren van de leefsituatie van Surinaamse Nederlanders en op het vergroten van het culturele aanbod. Het behoud van religie en cultuur speelt hierin een grote rol (Choenni 2014).

Van de grootste vier migrantengroepen participeren Antilliaanse Nederlanders het minst vaak in organisaties waarvan alle leden uit de eigen groep komen; dit geldt voor slechts 10% van de Antilliaanse Nederlanders (Dekker en De Hart 2009: 114). Antilliaanse Nederlanders participeren vaak in georganiseerde sociale verbanden die gemengd zijn (met een merendeel autochtone participanten). Dit wil niet zeggen dat er geen Antilliaanse organisaties zijn. Van oudsher de grootste organisatie was het Landelijk Inspraakorgaan Antillianen (later OCAN), als lid van het voormalige Landelijk Overleg Minderheden. Daarnaast zijn er verschillende organisaties die zich specifiek op bijvoorbeeld jongeren, studenten, of migranten van bepaalde eilanden richten. Met het vervallen van subsidiegelden werd het voor een deel van de bestaande Antilliaanse organisaties moeilijker om actief te blijven; er waren eind 2014 plannen voor een samenwerkingsverband, maar tot op heden is dit nog niet formeel gelanceerd. Er is vergeleken met de andere drie migrantengroepen zeer weinig onderzoek gedaan naar Antilliaanse organisaties en hoe ze zich tot elkaar en tot de Antillen verhouden. Het is dan ook moeilijk om hier uitspraken over te doen.

Beïnvloeding door het land van herkomst

Beïnvloeding kan ook plaatsvinden vanuit het land van herkomst. Dit kan informeel verlopen, door bijvoorbeeld contacten met familie en vrienden in het herkomstland, maar kan ook een formele component kennen. Sommige landen streven er bewust naar om gezag over 'hun' burgers in het buitenland te krijgen of te houden. De invloed vanuit de herkomstlanden kan sterk variëren van aard. Veel landen houden bindingen met hun expats, door hun de bijvoorbeeld de mogelijkheid te geven deel te nemen aan verkiezingen (Lafleur 2011). De invloed uit herkomstlanden kan ook indirect zijn, bijvoorbeeld door bepaalde etnisch-culturele activiteiten te promoten via subsidies of financiële bijdragen.

Overheden kunnen proberen om hun 'onderdanen' in andere landen te beïnvloeden, vooral wanneer een migrant nog over de nationaliteit van het land van herkomst beschikt. Wanneer migranten een dubbele nationaliteit bezitten, dienen zij zich soms (buiten hun eigen keuze om) formeel aan wetgeving die afwijkt van de Nederlandse wetgeving te houden. Voor Marokkaanse Nederlanders is het (vrijwel) onmogelijk om afstand te doen van hun Marokkaanse nationaliteit. Dit geldt ook voor de tweede en derde generatie. Omdat inmiddels ook vrouwen de Marokkaanse nationaliteit mogen doorgeven, groeit hierdoor het aantal Marokkaanse onderdanen in het buitenland gestaag (inmiddels zo'n 10% van de Marokkaanse bevolking). Concreet houdt dit in dat veel Marokkaanse Nederlanders een dubbele nationaliteit hebben. Via het staatsburgerschap heeft de Marokkaanse overheid dus indirect invloed op Marokkaanse Nederlanders. Het Marokkaans staatsburgerschap hoeft geen negatieve consequenties voor individuen te hebben. Toch kan het feit dat er geen individuele keuze is in sommige gevallen een belemmering zijn.
Bij geboorte moeten kinderen bijvoorbeeld worden ingeschreven bij de Nederlandse burgerlijke stand én het Marokkaans Consulaat. Hoewel het mogelijk is het kind níét bij het consulaat aan te geven, kan dit op lange termijn vervelende consequenties hebben: deze persoon heeft dan geen Marokkaans identiteitsbewijs, wat later problemen kan geven bij bijvoorbeeld het openen van een bankrekening in Marokko, het erven van Marokkaanse familieleden, en trouwen voor de Marokkaanse wet. Wanneer een kind bij het consulaat wordt aangegeven, moet het een naam hebben conform de richtlijnen die hiervoor door de Marokkaanse overheid zijn opgesteld (de naam moet o.a. een Marokkaans karakter hebben; Kahmann 2014). Dit vormt een belemmering voor Marokkaanse Nederlanders om hun kind een naam naar eigen keuze te geven. In het verleden werd bij de Nederlandse burgerlijke stand voor Marokkaans-Nederlandse ouders gebruikgemaakt van een lijst namen die door de Marokkaanse overheid zijn toegestaan. Na kamervragen in 2007 is dit niet langer het geval.
Een ander voorbeeld van de belemmerende werking van deze dubbele nationaliteit doet zich voor bij het aanvragen van een echtscheiding voor mensen die zowel voor de Nederlandse als Marokkaanse wet getrouwd zijn. Ze zijn dan aan verschillende familierechtssystemen gebonden, die niet altijd op één lijn zitten. In het geval van echtscheiding is het nodig dat dit in beide landen wordt erkend, voordat de echtscheiding geldig is (Sportel 2011). Net als bij de keuze voor een Marokkaanse naam geldt dat dit vooral problematische gevolgen kan hebben voor mensen die nog banden onderhouden met Marokko.
Nu en dan komt de vraag naar voren of de Marokkaanse overheid te veel invloed heeft op Marokkanen die in Nederland wonen (Van der Welle 2011). De Marokkaanse overheid heeft al enige jaren een beleid ten aanzien van het behouden van banden met onderdanen in het buitenland. Onder het bewind van Hassan II ging dit gepaard met veel wantrouwen en controle, maar inmiddels worden emigranten gezien als een waardevolle '*resource*'. Niet in het minst omdat ze relatief hoge bedragen naar familie in Marokko sturen en bovendien sterk aan het toerisme bijdragen (Kahmann 2014). Er is een sterke verschuiving te zien in de houding ten aanzien van de rol van emigranten in de Europese bestemmingslanden. Terwijl Hassan II nog expliciet stelde dat Marokkanen in het buitenland niet mochten stemmen of

de nationaliteit van de ontvangende samenleving mochten aannemen, wordt dit onder het bewind van Mohammed VI niet langer ontmoedigd. Wel wordt nog steeds benadrukt dat Marokkanen in het buitenland sterk verbonden blijven met hun Marokkaanse identiteit, en ziet Mohammed VI (als afstammeling van de profeet Mohammed en leider der gelovigen) het als zijn verantwoordelijkheid dat Marokkaanse moslims de regels van de islam naleven (Collyer 2013). Om dit te bevorderen, zijn er sinds de jaren negentig verschillende organisaties in het leven geroepen die zich bezighouden met het in stand houden of bevorderen van de betrokkenheid van Marokkanen in het buitenland bij de Marokkaanse cultuur en islam. Het succes van deze organisaties in het opzetten van coherent beleid voor Nederland lijkt relatief beperkt. De Marokkaanse overheid biedt bijvoorbeeld geen structurele hulp bij het bouwen van moskeeën of aanstellen van imams, of het oprichten en draaiende houden van etnische organisaties. Marokkaanse organisaties en moskeeën in Nederland staan dan ook relatief los van de Marokkaanse overheid. De Marokkaanse overheid werkt niet structureel samen met Marokkaanse organisaties in Nederland, maar onderhoudt wel contacten met individuele Marokkaanse Nederlanders. Zo worden bijvoorbeeld imams of individuele medewerkers van Marokkaans-Nederlandse organisaties gevraagd mee te denken over implementatie van outreachprojecten van de Marokkaanse overheid (Kahmann 2014). Hierin verschilt de Marokkaanse van de Turkse overheid, die veel contacten met Turkse organisaties in Nederland onderhoudt en ook financiële middelen ter beschikking stelt.

Kahmann (2014) stelt dat Marokkaanse Nederlanders dit proces niet passief ondergaan: waar ze baat hebben bij de regelingen van de Marokkaanse regering maken ze hier gebruik van, maar wanneer ze het nut niet inzien maken ze andere keuzes. Zo wordt er door Marokkaanse Nederlanders veelvuldig gebruikgemaakt van de mogelijkheid om in Marokko te worden begraven (waarvoor een repatriëringsverzekering en een Marokkaanse bankrekening nodig is). Van het aanbod van culturele centra wordt bijvoorbeeld dan weer weinig gebruikgemaakt.

De Marokkaanse overheid lijkt relatief weinig invloed te hebben op Nederlandse Marokkanen op het gebied van religie, hoewel dit moeilijker meetbaar is. Marokko stuurt met de ramadan imams naar Nederland en verspreidt elke week een tekst voor de preek op vrijdag. Veel moskeeën lijken hier echter geen gebruik van te maken en kiezen zelf hun imam en/of onderwerpen voor de preek (Kahmann 2014). Tot slot is het sinds een aantal jaar voor Marokkaanse staatsburgers in het buitenland mogelijk om te stemmen tijdens Marokkaanse verkiezingen. Hier wordt tot nog toe in Europa weinig gebruik van gemaakt (Collyer 2013).

Het lijkt erop dat de Marokkaanse overheid, door middel van staatsburgerschap en het versterken van banden met Marokkanen in het buitenland, enige mate van invloed op het leven van Marokkaanse Nederlanders probeert te houden. Marokkaanse Nederlanders lijken hier echter niet erg gevoelig voor. Collyer (2013) stelt dat Marokkaanse emigranten in Europa over het algemeen (nog) zeer sterke banden met Marokko hebben, te oordelen naar de relatief zeer hoge geldstromen uit Europese landen naar Marokko. Het grote aantal jaarlijkse bezoeken vanuit Nederland aan Marokko (waaronder het heen en weer pendelen

van ouderen), huizenbezit in Marokko, en de wens in Marokko begraven te worden, lijkt dit te ondersteunen (Van der Welle 2011). De sterke identificatie onder Marokkaanse Nederlanders (ook van de tweede generatie) als Marokkaans (88% voelt zich sterk Marokkaans), die in eerder onderzoek naar voren is gekomen, is ook in lijn met deze analyse. Een sterke Marokkaanse identificatie en gerichtheid op Marokko hoeft niet per definitie op een sterke verbondenheid met de Marokkaanse staat te wijzen; dat kan ook voortkomen uit binding met achtergebleven familie of de herkomststreek.

Voor Turkse Nederlanders geldt niet dat ze verplicht de Turkse nationaliteit behouden. De Turkse overheid lijkt vooral via de organisatie Diyanet invloed op Turken in het buitenland te willen houden. Daarnaast geldt voor Turkse Nederlanders die wèl de Turkse nationaliteit willen behouden de Turkse dienstplicht. Lucassen en Penninx (2009) stellen op basis van een aantal casestudies dat de invloed van Turkije op Turkse Nederlanders niet lijkt toegenomen, maar eerder afgenomen sinds het begin van migratie naar Nederland. Terwijl veel organisaties oorspronkelijk vanuit Turkije naar Nederland werden 'getransplanteerd', zijn er steeds meer zelfstandige organisaties opgekomen, die losstaan van de Turkse staat. Daarnaast zijn juist in Nederland (net als in veel andere Europese landen) organisaties voor Turkse minderheden actief die in Turkije verboden zijn. Tegelijkertijd moet gesteld worden dat op religieus gebied de invloed via Diyanet nog steeds sterk is. Terwijl oorspronkelijk de interesse van Turkije in zijn migranten vooral economisch van aard was, is dit steeds meer politiek geworden (Bilgili en Siegel 2013). Een recent voorbeeld hiervan is de brief die Turkse Nederlanders in oktober 2015 ontvingen van de Turkse premier Davutoglu, met daarin het advies om op de AK partij te stemmen bij Turkse verkiezingen.

In de literatuur over Surinaamse en Antilliaanse groepen wordt weinig aandacht besteed aan formele of informele invloed vanuit gebieden van herkomst. Er zijn wel transnationale banden, maar deze bevinden zich vaak op individueel niveau (contacten met familie en vrienden in het land van herkomst) en zijn weinig structureel van aard. Voor Surinaamse organisaties geldt dat gerichtheid op het land van herkomst vaak symbolisch is en zich niet vertaalt in sterke organisationele banden (Mügge 2011). Daarnaast geldt dat Hindostaanse Surinamers in Nederland zich (steeds meer) op India richten (Gowricharn 2009). Er zijn voor zover wij weten geen aanwijzingen dat de Surinaamse overheid of Antilliaanse regeringen formeel of informeel invloed op in Nederland wonende migranten uitoefenen.

Beïnvloeding door herkomstgenoten vindt bij alle migrantengroepen ook steeds meer via internet plaats, bijvoorbeeld via social media. Fysieke interactie is dus van steeds minder groot belang. Social media zorgen ervoor dat de communicatiestromingen veel horizontaler van karakter worden: het draait vooral om communicatie met en beïnvloeding van vrienden, familie, buurtgenoten of geestverwanten, zowel in de online als offline wereld. De beïnvloeding is minder verticaal of van bovenaf. Er is slechts in beperkte mate sprake

van leiderschap en hiërarchische structuren. Social media spelen bijvoorbeeld een steeds prominentere rol bij processen van radicalisering (AIVD 2014).

Dwang versus individuele vrijheid

Processen van sociale beïnvloeding komen overal in de samenleving voor. Relevant is wanneer 'normale' processen van beïnvloeding en sociale druk onaanvaardbaar worden. Er kan bijvoorbeeld sprake zijn van een geïnstitutionaliseerde druk op migranten om in afscherming van de ontvangende samenleving te leven. Er zijn organisaties en bewegingen die van hun leden eisen dat ze een absolute en onvoorwaardelijke en exclusieve keuze voor die bepaalde beweging of organisatie maken; ze stellen dat er geen sprake kan zijn van meerdere oriëntaties. Sociaal-culturele integratie in de omringende samenleving vinden ze onaanvaardbaar (De Koning 2008).

Een belangrijke grens bij sociale beïnvloeding is de individuele keuzevrijheid: in hoeverre wordt gedrag dat afwijkt van de groepsnormen geaccepteerd? En in hoeverre is er de bewegingsvrijheid om uit de gemeenschap te stappen? Groepen en organisaties hebben het recht hun leden te beïnvloeden en te disciplineren zolang dat binnen de wettelijke kaders valt, maar dit kent grenzen. Een belangrijk graadmeter is in hoeverre er 'exitopties' bestaan en of er sprake van fysieke dwang is. Het vaststellen van wat een exitoptie is, is gecompliceerd. Uittreden uit een relatief gesloten gemeenschap kan sociale isolatie tot gevolg hebben, wat individuen ervan weerhoudt daadwerkelijk uit te treden. Objectief gezien is er dan wel een exitoptie, maar deze gaat gepaard met een hoge sociale of emotionele prijs.
Ook bij de beïnvloeding vanuit het herkomstland kan het zijn dat de individuele keuzevrijheid in het geding is. Bijvoorbeeld wanneer dissidente onderdanen in het buitenland worden gechanteerd door hun familieleden te bedreigen. Als een staat zijn emigranten tot loyaliteit dwingt, bijvoorbeeld via de dienstplicht, en hun niet toestaat hun nationaliteit op te geven, dan wordt de burgerlijke vrijheid geschonden (Sunier en Landman 2014).Wanneer we naar groepen op afstand in Nederland kijken, is het dus van belang om ook oog te hebben voor groepsgrenzen, groepsnormen en de wijze waarop deze bewaakt, gehanteerd en/of afgedwongen worden.

3.2.3 Maatschappelijke factoren

Naast de verklaringen op het niveau van het individu (de migrant) en de etnische groep zijn er ook maatschappelijke processen die van invloed (kunnen) zijn op afstand, zoals de economische omstandigheden, ruimtelijke segregatie, het maatschappelijk klimaat en het overheidsbeleid.

Economische omstandigheden en ruimtelijke situatie

Wanneer de economische omstandigheden ongunstig zijn, gaat dit op het individuele niveau met een grotere kans op werkloosheid en armoede gepaard. Werknemers in de meest kwetsbare situaties (laagopgeleid, flexibele banen, weinig functioneel sociaal kapi-

taal) worden in tijden van economische crisis extra hard getroffen. Migranten zijn vaak oververtegenwoordigd in deze categorie. Daarnaast zijn er aanwijzingen dat in tijden van crisis en schaarste meer wordt gediscrimineerd (Huijnk et al. 2013). Economische tegenspoed manifesteert zich dus bovenmatig in migrantengroepen. Deze economische tegenspoed op macroniveau kan een impact op de afstand tussen verschillende bevolkingsgroepen hebben.
Ook de mate waarin migranten en autochtonen in dezelfde wijken wonen, beïnvloedt de onderlinge sociaal-culturele afstand. Van de grootste vier migrantengroepen woont een relatief omvangrijk deel in buurten met veel meer niet-westerse migranten dan de gemiddelde woonbuurt in Nederland. Etnische segregatie in buurten uit zich onder andere in beperktere ontmoetingskansen tussen etnische groepen (zie bv. Kullberg 2012). Migranten en autochtonen komen elkaar minder tegen op de werkvloer, op scholen en in de vrijetijdsbesteding wanneer ze gescheiden van elkaar wonen, werken en leven. Minder blootstelling aan elkaars denkbeelden en opvattingen leidt tot minder kennis van elkaars cultuur, opvattingen en normen en waarden. Ook slechte sociaal-economische omstandigheden in een wijk kunnen de afstand tot de samenleving vergroten via gevoelens van deprivatie.
Dit geldt overigens niet alleen voor migranten, maar ook voor autochtonen die in gedepriveerde omstandigheden leven. Toch worden er in empirisch onderzoek hooguit zwakke verbanden gevonden tussen bijvoorbeeld de hoogte van de werkloosheid in een buurt of op nationaal niveau en aspecten van sociaal-culturele integratie (Gijsberts et al. 2011; Gesthuizen et al. 2008). Wel wordt vaak een aanzienlijke invloed vastgesteld van concentraties van niet-westerse migranten in woonwijken en contacten tussen verschillende bevolkingsgroepen (bv. Vervoort 2011).

Maatschappelijk klimaat en overheidsbeleid

Het maatschappelijk klimaat verwijst naar de sfeer en houdingen die er in de samenleving bestaan ten aanzien van migranten en de multiculturele samenleving. De differentiatie tussen 'wij' en 'zij' en de wijze waarop (etnische) groepsgrenzen worden getrokken, zijn niet alleen het resultaat van preferenties en houdingen van migranten zelf, maar ook van de autochtone bevolking (Barth 1969). Met andere woorden: niet alleen migranten maar ook de omgeving bepalen wie wel of niet tot een bepaalde groep wordt gerekend.
Door migranten niet als gelijkwaardig onderdeel van de maatschappij te beschouwen, kunnen overheden en/of de autochtone bevolking migrantengroepen op afstand van de ontvangende samenleving zetten. Integratie is alleen mogelijk in een samenleving die integratie toelaat en groepen niet op afstand houdt (Gordon 1964). 'Volledige integratie' betekent dat de ontvangende samenleving migrantengroepen accepteert als gelijkwaardig, en dat vooroordelen, processen van discriminatie en uitsluiting geen ruimte krijgen. 'De samenleving' bestaat uit de mensen, instituties en bedrijven, maar ook de overheid. Samen beïnvloeden ze de mate waarin migranten de ruimte krijgen om te integreren.
Migrantengroepen kunnen door beleidsmaatregelen van de overheid op afstand worden gezet, bijvoorbeeld door hun bepaalde rechten te onthouden (bv. stemrecht of de aanspraak op sociale voorzieningen) of hun juist extra verplichtingen op te leggen. Ook de

mate waarin de overheid culturele diversiteit onderschrijft, wordt in de literatuur verbonden aan de sociaal-culturele afstand van migranten (Bourhis et al. 1997; Phinney et al. 2001; Sabatier 2008). Het interactief acculturatiemodel van Bourhis et al. (1997) stelt dat migranten zich meer gewaardeerd voelen wanneer ze niet worden gedwongen om zich aan te passen. Een context waarin aandacht is voor multiculturalisme – het waarderen en ondersteunen van culturele diversiteit (Arends-Toth en Van de Vijver 2003) – biedt voor migranten meer mogelijkheden om een gevoel van verbondenheid en gezamenlijkheid te ontwikkelen dan een omgeving waarin conformeren aan de dominante normen en waarden wordt geëist (Berry 1997). Dit laatste kan juist tot het tegenovergestelde leiden van wat men beoogt: terugtrekking in de eigen etnische kring en het afwijzen van de normen en waarden van de ontvangende samenleving.

Wanneer migranten het gevoel hebben niet als lid van de ontvangende samenleving te worden geaccepteerd, kan dit ertoe leiden dat ze zich sterker op de etnische groep en minder op de ontvangende samenleving richten (Schmitt en Branscombe 2002; Verkuyten en Martinovic 2012). Een negatief maatschappelijk klimaat kan zich vertalen in ervaringen van discriminatie. Discriminatie hoeft niet persoonlijk te worden ervaren om gevolgen voor de sociaal-emotionele band met de ontvangende samenleving te hebben. Discriminatie-ervaringen leiden volgens onderzoek niet alleen tot een sterkere gerichtheid op de eigen etnische groep, maar ook tot een sterkere voorkeur voor cultureel behoud (bv. Ward et al. 2001).

Onderzoek heeft aangetoond dat autochtonen een hiërarchie aanbrengen in de verschillende migrantengroepen (o.a. Hagendoorn 1995). Groepen die lager in de hiërarchie staan, hebben sterker te maken met negatievere stereotypering en processen van uitsluiting (Snellman en Ekehammar 2005). Marokkaanse Nederlanders staan onder aan de ‘etnische hiërarchie’ in de ogen van autochtone Nederlanders (Dagevos en Huijnk 2014; Hagendoorn 1995). Ze voelen deze sociale afstand dan ook duidelijk. Uit meerdere onderzoeken komt naar voren dat vooral in Nederland geboren (dus tweede generatie) Marokkaanse Nederlanders zich hier niet geaccepteerd voelen. Dit kan zich uiten in het ervaren van discriminatie, maar vaker wordt dit in onderzoeken geassocieerd met het ‘niet mogen integreren’ (De Koning 2008; Omlo 2011; Van der Welle 2011). Veel Marokkaans-Nederlandse jongeren geven aan dat het door autochtonen niet wordt geaccepteerd als ze zich Nederlands noemen, terwijl ze zich wel zo voelen. Men blijft hen altijd zien als ‘Marokkaan’ – met bijbehorende negatieve associaties. Voor Marokkaanse Nederlanders geldt, ogenschijnlijk sterker dan voor andere groepen, het gevoel dat de groepsgrenzen voor hen van buitenaf gesloten zijn. Terwijl Turkse Nederlanders voorheen ook laag in de etnische hiërarchie stonden, lijkt de sociale afstand ten aanzien van deze groep in de loop der jaren kleiner geworden. Antilliaanse Nederlanders staan daarentegen op een tweede plek van onderaf: de houdingen ten aanzien van deze groep zijn iets minder negatief dan de houding tegenover Marokkaanse Nederlanders(Dagevos en Huijnk 2014; Huijnk en Dagevos 2012). Het meest positief wordt gedacht over de Surinaamse Nederlanders.

3.3 De relatie met andere levensdomeinen

Wat zijn de mogelijke consequenties voor individuen wanneer de culturele afstand groot is en er geen sociale of emotionele banden met de ontvangende samenleving zijn? We sluiten in deze paragraaf aan bij de (migratie)literatuur en onderscheiden een aantal typen consequenties van sociaal-culturele afstand van de ontvangende samenleving. We bespreken de literatuur waarin een relatie wordt gelegd met gezondheid en welbevinden, met beeldvorming, sociaal vertrouwen en politieke participatie en met deviant gedrag.

3.3.1 Gezondheid en welbevinden

Sociale relaties kunnen betekenis en zingeving geven aan iemands leven. Ze stimuleren het gevoel ergens bij te horen en dragen bij aan gevoelens van geborgenheid, zelfvertrouwen en waardering (Berkman et al. 2014). Sociale relaties kunnen ook een buffer tegen psychosociale stress vormen (House et al. 1988). Sociaal isolement kan juist allerlei negatieve gevolgen voor zowel de fysieke als psychische gezondheid hebben. Dit geldt voor ieder individu. Voor migranten komt daar nog bij dat ze in verschillende netwerken kunnen verkeren, die zich zowel binnen als buiten de eigen etnische groep kunnen bevinden.
Wat betreft gezondheid en welbevinden lijkt het erop dat afstand tot de ontvangende samenleving in combinatie met afstand tot de etnische groep de minst gunstige gevolgen heeft voor migranten. Uit acculturatieonderzoek komt naar voren dat in geval van gezondheidsklachten, depressie en stress migranten die zich noch met de ontvangende samenleving noch met de herkomstgroep verbonden voelen het slechtst af zijn (Berry 2005). Idealiter hebben migranten bindingen: ofwel met de etnische groep, ofwel met leden van de ontvangende samenleving, of met beide.
Bindingen binnen de eigen groep worden in de literatuur over het algemeen als positief beschouwd: ze geven migranten zowel persoonlijke hulpbronnen (bv. zelfwaardering en zelfvertrouwen) als externe hulpbronnen (bv. gemeenschapssteun) waardoor ze bijvoorbeeld beter kunnen omgaan met stress in het algemeen, maar ook met de eisen van een nieuwe of andere cultuur. In de literatuur wordt dit wel acculturatiestress genoemd (Phinney 1992; Zhou en Bankston 1994).
De consequenties van inbedding in de etnische groep hangen deels ook af van kenmerken van de groep in kwestie. Bindingen in de eigen etnische gemeenschap kunnen verplichtingen en groepsdruk met zich meebrengen. Wanneer de druk om te conformeren (te) groot is, kunnen groepsbanden verstikkend zijn en het welzijn juist negatief beïnvloeden. Het kan vooral beklemmend zijn wanneer er geen exitopties zijn. In de literatuur over de Turks-Nederlandse gemeenschap komt dit naar voren voor jonge Turkse vrouwen op terreinen als partnerkeuze en onderwijsloopbaan. Doordat niet alleen de ouders, maar de bredere gemeenschap meehelpt aan het in stand houden van normconformerend gedrag, voelen sommige Turkse vrouwen zich belemmerd in hun keuzes (Van Kerckem et al. 2013).
Wanneer bindingen in de etnische groep niet met bindingen met de ontvangende samenleving samengaan, kan dit negatieve gevolgen voor de gezondheid van migranten hebben. Wanneer migranten zowel banden met de eigen herkomstgroep als met de ontvangende

samenleving hebben, zou dit tot minder gezondheidsproblemen leiden (Berry 1997). In een onderzoek naar de gezondheid en het welbevinden van ouderen van Turkse, Marokkaanse, Surinaamse en Antilliaanse herkomst werd gevonden dat ouderen op grotere sociaal-culturele afstand van de Nederlandse samenleving een grotere kans op een aantal chronische aandoeningen hadden. Op andere indicatoren (zoals psychisch welbevinden) werden geen effecten gevonden (Schellingerhout 2004; zie ook Jaber et al. 2003). Toch lijken er ook nadelen te kunnen kleven aan het ingebed zijn in twee groepen. Balanceren tussen twee culturen kan stressvol zijn, vooral voor de tweede generatie. De verwachtingen thuis en in de samenleving kunnen met elkaar botsen, wat tot acculturatiestress en aanpassingsmoeilijkheden kan leiden (Berry en Sabatier 2010).

3.3.2 Beeldvorming, sociaal vertrouwen en participatie

Wanneer groepen in een samenleving niet met elkaar in contact komen, afwijkende normen en waarden hebben en zich onderling niet verbonden voelen, kan dit tot interetnische spanningen leiden (Bolt en Torrance 2005; Huntington 2004). Doordat men weinig over elkaar weet, gaat men vooral af op vooroordelen. Wanneer individuen van verschillende etnische groepen met elkaar in contact komen, kan dit tot begrip voor elkaar leiden, vooroordelen over en weer doen afnemen en de onderlinge beeldvorming verbeteren (Pettigrew en Tropp 2006). Als dit contact als positief wordt ervaren, kan het tot het besef leiden dat er ook binnen de andere groep (grote) verschillen bestaan, waardoor hokjesdenken kan afnemen (Brown 2000). Er is ook in Nederland veel empirisch onderzoek naar de relatie tussen contact en beeldvorming gedaan. Er wordt in dat onderzoek vaak een sterk verband tussen interetnische contacten en wederzijdse acceptatie gevonden (bv. Gijsberts en Dagevos 2007; Vervoort 2011). Migranten die meer contacten met autochtone Nederlanders hebben, denken vaak positiever over de andere groep. Deze relatie geldt ook andersom. Als autochtone Nederlanders meer contact met migrantengroepen hebben, zijn ze doorgaans positiever gestemd. In sociaal opzicht op afstand staan daarentegen kan negatief doorwerken in de beeldvorming over anderen.

Sociaal-culturele afstand tot de ontvangende samenleving kan tot negatieve houdingen ten opzichte van andere groepen leiden, maar kan ook meer algemeen leiden tot een verlaagd vertrouwen in de medemens of in instituties (Portes en Vickstrom 2011; Putnam 2007).

Dit zou zich ook kunnen uiten in het in mindere mate participeren in de ontvangende samenleving. Denk bijvoorbeeld aan het doen van vrijwilligerswerk (maatschappelijke participatie) en het stemmen bij verkiezingen (politieke participatie). Dat deze vormen van participatie onder migrantengroepen doorgaans lager dan onder autochtone Nederlanders liggen, is een empirische bevinding uit eerder onderzoek (zie bv. Dekker 2008; Schmeets 2011). De relatie met dimensies van de sociaal-culturele positie is echter nog nauwelijks onderzocht.

Zich thuis voelen en zich geaccepteerd weten, zijn in ieder geval belangrijke voorwaarden voor onderling vertrouwen in de samenleving. Processen van in- en uitsluiting worden geacht van invloed op het sociaal vertrouwen te zijn. De verwachting die in eerder onder-

zoek is geponeerd, is dat vooral migranten die noch in de ontvangende samenleving, noch in de etnische groep zijn ingebed (sociaal geïsoleerd) minder sociaal vertrouwen aan de dag zullen leggen. De reden hiervoor zou in de afwezigheid van gevoelens van onderlinge verbondenheid liggen (zie bv. Putnam 2007). In onderzoek voor de Nederlandse situatie zien we geen duidelijke ondersteuning voor deze stelling (zie Gijsberts et al. 2010).

3.3.3 Deviant gedrag

De literatuur bevat veel theorieën die deviant gedrag proberen te verklaren. Deviant gedrag kan met veel verschillende factoren te maken hebben, zoals met aangeboren neurofysiologische verschillen, aangeleerd gedrag (Akers 1973), ontbrekende sociale bindingen (Hirschi 1969) of weinig sociale controle (Sampson en Laub 1993). Wij zijn hier vooral geïnteresseerd in theorieën die te maken hebben met (het ontbreken van) sociale bindingen. Die kunnen inzicht geven in mogelijke verklarende mechanismen achter de relatie tussen sociaal-culturele afstand en deviant gedrag. Dit gaat vooral over overlastgevend, agressief of crimineel gedrag. Er zijn echter ook parallellen te trekken met religieus extremisme. Daar komen we in hoofdstuk 6 uitgebreid op terug.

Criminologische theorieën over sociale bindingen en controle draaien de vraag om: wie vertoont er géén deviant gedrag? De aanname is dat mensen van nature de neiging hebben om misdaden te plegen, maar dat er krachten zijn die hen tegenhouden. Mensen onderdrukken hun criminele neigingen, omdat ze de bindingen die ze hebben niet willen verliezen (Hirschi 1969). De socialecontroletheorie (Sampson en Laub 1993) stelt bijvoorbeeld dat de vraag of mensen deviant gedrag vertonen, afhangt van de afweging van de kosten en de baten. Die kosten kunnen verband houden met de pakkans, maar ook met sociale kosten, zoals het verliezen van sociale relaties of de sancties vanuit de eigen sociale groep. Binnen hechte sociale netwerken worden normen sterker doorgegeven, gedeeld en gesanctioneerd (Coleman 1994). Afwijkend gedrag wordt afgestraft en normconform gedrag beloond en gestimuleerd. Andersom kunnen eenzaamheid en deprivatie ervoor zorgen dat iemand zich niet hoeft te verantwoorden en sociaal gezien ook weinig te verliezen heeft (reputatie, baan, sociale relaties). Deprivatie kan dan een voedingsbodem voor deviant gedrag zijn.

Wanneer iemand op afstand staat van de samenleving en dus weinig sociale of emotionele bindingen heeft, kan dit samengaan met een lage mate van sociale controle, verhoogde gevoelens van anomie, frustratie en deprivatie en minder reden om de groepsnormen te onderschrijven en uit te dragen. In die zin kan afstand tot de Nederlandse samenleving op meerdere manieren met deviant gedrag verbonden zijn. Wanneer de ontvangende samenleving negatief tegenover een bepaalde migrantengroep staat, kan dit ook gevolgen voor deviant gedrag hebben. Volgens de *strain*-theorie (Agnew 1992) kan een vijandige omgeving tot negatieve emoties leiden, die vervolgens tot crimineel gedrag kunnen leiden. De etiketteringstheorie of labelingtheorie (Becker 1963) stelt dat deviant gedrag niet alleen uit de handeling zelf voorkomt, maar ook hoe anderen op die handeling reageren. De theorie houdt zich bezig met hoe de zelfidentiteit en het gedrag van individuen worden bepaald of beïnvloed door termen die worden gebruikt om ze te beschrijven of te classifi-

ceren, en wordt geassocieerd met het concept van de *self-fulfilling prophecy* en stereotypering. Het idee is dat individuen uit groepen waarover een vooroordeel bestaat eerder geneigd zijn om zich te gaan gedragen naar dit vooroordeel. Wanneer iemand als buitenstaander wordt gezien en behandeld, 'een etiket krijgt opgeplakt', kan hij zich ook afwijkend gaan gedragen.

Uit empirisch onderzoek onder minderheden in Nederland komt naar voren dat juist de Marokkaanse jongeren die sterk op Nederland georiënteerd zijn vaker in de criminaliteit belanden (Stevens et al. 2009). Dit wordt verklaard vanuit het idee dat juist jongeren die gericht zijn op Nederland meer discriminatie en uitsluiting ervaren, en dat sommigen van hen daarmee delinquent gedrag gelegitimeerd zien. Er zijn ook aanwijzingen dat Marokkaanse jongeren deviant gedrag (criminaliteit, agressie en religieus extremisme) eerder legitimeren wanneer ze met negatieve stereotypen over hun groep worden geconfronteerd (Kamans et al. 2009). Of dit ook voor andere migrantengroepen geldt, is niet onderzocht, maar het ligt voor de hand dat juist bij de Marokkaanse groep deze problematiek speelt, aangezien zij van alle groepen het meest met negatieve vooroordelen te maken lijken te hebben. Een sterkere gerichtheid op Nederland zou ook (in vergelijking met mensen die enkel op de etnische herkomstgroep gericht zijn) tot een hogere mate van culturele 'dissonantie' kunnen leiden, of het gevoel van 'tussen twee vuren zitten', wat gekoppeld kan worden aan deviant gedrag (Jennissen 2009).

De sociale integratie in de etnische gemeenschap kan een beschermende factor in het voorkómen van deviant gedrag zijn. Bindingen binnen de herkomstgroep kunnen ervoor zorgen dat de voedingsbodem om deviant of antisociaal gedrag te vertonen kleiner is. Daarnaast kan integratie in de etnische gemeenschap ertoe leiden dat de sociale controle groter is, de bereidheid tot conformisme groter en de wijze waarop normen en waarden worden nageleefd sterker is. De hoge mate van sociale cohesie waar de Turkse gemeenschap om bekendstaat, kan deviant gedrag doen afnemen. Het ruime aanbod aan verschillende typen moskeeën biedt voldoende ruimte voor het uiten van religieuze waarden binnen geëigende kaders, en helpt als zodanig mogelijk radicalisering te voorkomen.

In algemene zin geldt dat integratie in zowel de eigen herkomstgroep als in de bredere samenleving ertoe kan leiden dat deviant gedrag vermindert. Mensen die sociaal geïsoleerd zijn, zich niet verbonden voelen met een groep of samenleving, zijn extra ontvankelijk voor deviant gedrag. Ze worden niet of nauwelijks blootgesteld aan groepsnormen en sociale controle en hebben weinig te verliezen. De minder sterke inbedding in intermediaire verbanden die bij Antilliaanse Nederlanders (vooral mannen) wordt gesignaleerd, wordt soms als verklaring voor de oververtegenwoordiging in de criminaliteit aangevoerd (Jennissen 2009). De temperende invloed van een eigen gezin op de neiging tot het plegen van delicten ontbreekt relatief vaak bij Antilliaanse mannen; er is geen hechte inbedding in een (gezins-)structuur.

Groepsbindingen vormen niet altijd een antwoord op deviant gedrag. De integratie in een groep met normen en waarden die maatschappelijk als afwijkend worden beschouwd, leiden natuurlijk tot het tegenovergestelde. De relatief sterke oververtegenwoordiging van

Antilliaanse Nederlanders in criminaliteitsstatistieken wordt soms verklaard vanuit 'lossere' normen ten aanzien van crimineel gedrag (Jennissen 2009).
Vooral voor Marokkaans-Nederlandse jongeren is vastgesteld dat ze relatief meer probleemgedrag vertonen op school en bij *peers*, vergeleken met thuis. Dit onderscheid is er voor andere groepen minder (voor een overzicht: zie Pels et al. 2009). Verklaringen worden gezocht in het feit dat (vooral de oudere eerste generatie) Marokkaanse ouders (anders dan Turkse ouders) wat jongeren buitenshuis doen de verantwoordelijkheid van bijvoorbeeld politie of school vinden, en niet van henzelf (Jennissen 2009; Pels et al. 2009).
Het hebben van hechte banden binnen deviante groepen, vooral binnen de woonbuurt (bv. een straatbende), vergroot de kans op deviant gedrag (Driessen et al. 2014). Vooral wanneer jongeren niet over eigen 'reguliere' sociale netwerken beschikken, kunnen waardering, acceptatie en identiteitsvorming in deze 'deviante' netwerken worden gezocht.

3.4 Slot

Dit hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt dat de mate waarin migranten al dan niet op sociaal-culturele afstand staan van een complex van factoren afhankelijk is. Er is niet voor niets veel onderzoek naar gedaan. Dit komt ook doordat het onmogelijk is in één onderzoek alle verklaringen op alle analyseniveaus (individueel, groep, samenleving) op te nemen. Ook in dit onderzoek is dat onmogelijk. De beïnvloedende factoren bevinden zich op individueel, groeps- en samenlevingsniveau. We veronderstellen op basis van de literatuur dat deze factoren via mechanismen van blootstelling (aan elkaar) en ontvankelijkheid (bereidheid of motivatie tot toenadering) de mate van afstand beïnvloeden. Maar hoe deze processen precies verlopen, is niet empirisch in kaart te brengen. In hoofdstuk 4 onderzoeken we welke individuele kenmerken een rol in de mate van sociaal-culturele afstand spelen. Tevens bekijken we wat mogelijke consequenties van het op afstand staan van de ontvangende samenleving zijn. Wederom merken we hier op dat in empirisch onderzoek oorzaak en gevolg niet altijd goed van elkaar te scheiden zijn. Ook is het niet mogelijk alle aspecten die in de literatuur van belang zijn gebleken te onderzoeken. In onze kwantitatieve analyses is het bijvoorbeeld niet mogelijk om sociaal-culturele afstand te verbinden aan deviant gedrag: deze gegevens ontbreken simpelweg. Wel kijken we naar de relatie met welbevinden, met beeldvorming en met politieke participatie en sociaal vertrouwen. In latere hoofdstukken vindt op basis van kwalitatieve studies een nadere analyse plaats van de invloed van de kenmerken op groeps- en samenlevingsniveau. Daarbij worden waar mogelijk ook individuele factoren in de analyse betrokken. Overigens is het van belang te bedenken dat de verschillende niveaus niet altijd even goed van elkaar te scheiden zijn. Kenmerken van de groep waartoe mensen behoren, zijn bijvoorbeeld vaak niet goed te scheiden van kenmerken van het individu, bijvoorbeeld het als individuele migrant contacten met herkomstgenoten onderhouden (individueel kenmerk), kan hem of haar onder invloed stellen van sociale druk vanuit de eigen groep (groepskenmerk). Kenmerken van de groep beïnvloeden op deze manier dus ook kenmerken van de individuele migrant.

Noten

1 De cijfers hebben betrekking op de situatie op 1 januari 2015.
2 Het Koninkrijk der Nederlanden bestond tussen 1986 en 2010 uit drie landen: Nederland, de Nederlandse Antillen en Aruba. Op 10 oktober 2010 werden de Nederlandse Antillen opgeheven en gingen ook Curaçao en Sint-Maarten als autonome landen binnen het koninkrijk verder. Bonaire, Sint-Eustatius en Saba (de BES-eilanden) kregen de status van openbaar lichaam binnen de staat Nederland.
3 Vaak wordt het onderscheid gemaakt tussen vrije keuze en gedwongen huwelijken. Dit geeft een te zwart-wit beeld. Er is ook een groot grijs gebied waarbinnen verschillende partijen strategieën hanteren om een bepaald huwelijk doorgang te verlenen dan wel te verhinderen (De Koning en Bartels 2005).
4 Tegelijkertijd is er wel een trend zichtbaar richting meer autoritatieve (in tegenstelling tot autoritaire) opvoeding binnenshuis en grotere controle buitenshuis (Pels et al. 2009).
5 Men wordt geen 'lid' van een moskee, dus moskeebezoekers worden alleen meegeteld als ze bijvoorbeeld een bestuursfunctie in de moskee bekleden.

4 Sociaal-culturele categorieën: migranten op afstand

Willem Huijnk

4.1 Migranten op sociaal-culturele afstand

De aanleiding voor dit rapport zijn zorgen dat een substantiële groep migranten en hun kinderen op sociaal-culturele afstand staat. Dit zou zichtbaar zijn in een sterke gerichtheid op de herkomstgroep, zowel wat betreft contacten als identificatie en – omgekeerd – het (nagenoeg) ontbreken van contacten met autochtone Nederlanders, zich niet met Nederland(ers) identificeren, en waarden eropna houden die door een meerderheid van de bevolking wordt afgewezen. Zoals we in de vorige hoofdstukken hebben toegelicht, spitst de discussie zich toe op thema's die betrekking op de sociaal-culturele dimensie van het integratiebegrip hebben.

In dit hoofdstuk ligt de vraag voor of er binnen migrantengroepen sociaal-culturele categorieën te onderscheiden zijn die aan het geschetste beeld van een grote sociaal-culturele afstand beantwoorden. We kijken daartoe naar afstand in sociaal, cultureel en emotioneel opzicht, en in hoeverre er sprake is van cumulatie op deze dimensies. De daarvoor uitgevoerde analyse maakt ook duidelijk welke omvang de categorie heeft en welke andere categorieën er zijn te onderscheiden. Bovendien proberen we meer inzicht te krijgen in factoren achter het ontstaan van sociaal-culturele afstand en kijken we naar mogelijke gevolgen. Hierbij belichten we vooral de positie van de categorieën die op de grootste afstand staan.

Anders dan in eerder uitgevoerde studies zijn we in dit rapport in het bijzonder geïnteresseerd in 'extreme' posities die op sociaal-culturele afstand wijzen en op de vraag in hoeverre deze cumuleren. De veronderstelling is dat groepsgrenzen nadrukkelijker aanwezig zijn wanneer er meerdere vormen van afstand samenvallen (Elchardus 2012). Hoe groter de cumulatie, hoe dieper de scheidslijn en hoe groter de mogelijke gevolgen ervan. Tegelijkertijd is het de vraag of de veronderstelde cumulatie in sociaal-culturele posities zich inderdaad voordoet. Zoals al in hoofdstuk 2 is toegelicht, zijn er diverse studies die erop wijzen dat er tegelijkertijd zowel banden met de herkomstgroep als met Nederland kunnen zijn (*simultaneity*). Ook is in dit verband de typologie van Berry van toepassing, die een onderscheid maakt tussen separatie, integratie, assimilatie en marginalisatie (zie ook hoofdstuk 2 en Berry 1997). De vraag is of deze typologie recht doet aan de variatie in verschijningsvormen van sociaal-culturele posities. Groepen voldoen in meer of mindere mate aan kenmerken die bij een 'groep op afstand' horen en deze kenmerken kunnen op verschillende wijze gecombineerd zijn.

We maken in dit hoofdstuk gebruik van het databestand van de Survey Integratie Minderheden 2011 (SIM'11). SIM'11 is opgezet om inzicht te krijgen in de integratie van de grootste vier niet-westerse migrantengroepen in Nederland (personen van Turkse, Marokkaanse,

Surinaamse en Antilliaanse afkomst). Aan deze groepen en aan een vergelijkingsgroep van autochtone Nederlanders zijn vragen gesteld over onder andere onderwijs, arbeid, sociale contacten, culturele waardenoriëntaties, godsdienst, beeldvorming en gezondheid. SIM'11 bestaat uit een hoofdonderzoek en een aanvullend *mixed-mode*-onderzoek. In het hoofdonderzoek zijn gegevens verzameld via interviews bij de respondenten thuis. Bij het *mixed-mode*-onderzoek zijn verschillende methoden van dataverzameling gebruikt. Er is gestart met interviews via internet, gevolgd door telefonische interviews en tot slot zijn respondenten face-to-face geïnterviewd. Voor het afnemen van de vragenlijst per internet en telefoon werd een verkorte versie van de vragenlijst gebruikt. We maken in dit rapport alleen gebruik van het hoofdonderzoek van SIM'11, omdat een aantal relevante kenmerken in het *mixed-mode*-onderzoek niet bevraagd zijn. Een kanttekening hierbij is dat de cijfers enigszins gedateerd zijn. Recente veranderingen in de sociaal-culturele afstand zullen dus niet zichtbaar worden. Dit kan vooral van invloed zijn op het beschrijven van de *omvang* van de verschillende typen van afstand. Voor de analyse naar *oorzaken en gevolgen* is dit waarschijnlijk minder van invloed: de samenhang tussen variabelen is over het algemeen minder ontvankelijk voor veranderingen in de tijd. Het gebruik van SIM'11 heeft dus beperkingen, maar tegelijkertijd is het de beste en meest recente databron die we tot onze beschikking hebben.

In hoofdstuk 2 is een migrant die 'volledig' op afstand staat gedefinieerd als iemand die geen contact met mensen uit andere herkomstgroepen heeft, de basiswaarden van de mainstreamsamenleving afwijst en geen emotionele verbondenheid met de ontvangende samenleving ervaart. De sociale en emotionele banden met de eigen herkomstgroep zijn juist sterk. Misschien ten overvloede: het betreft hier dus alleen de sociaal-culturele afstand en niet de sociaal-economische of ruimtelijke afstand.
In dit hoofdstuk onderzoeken we in hoeverre deze verschillende dimensies van afstand (emotioneel, sociaal en cultureel) bij sommige personen al dan niet vaker samen voorkomen dan bij anderen. Dit doen we aan de hand van een latenteklassenanalyse (LCA; zie kader 4.1). In zo'n analyse worden personen op basis van kansen systematisch ingedeeld in homogene groepen die bepaalde karakteristieken delen. De latenteklassenanalyse maakt in dit geval de variatie in patronen van afstand zichtbaar en laat zien hoe de verschillende dimensies van afstand cumuleren. Voor de diverse dimensies van de sociaal-culturele positie bestuderen we een breed aantal indicatoren om een zo goed en nauwkeurig mogelijk beeld te krijgen.

Emotionele afstand

Een belangrijke indicator voor de emotionele band die een migrant met de ontvangende samenleving en/of de herkomstgroep heeft, is de mate van identificatie. Daarnaast bekijken we of iemand zich thuis voelt in Nederland en of er gevoelens van heimwee naar het herkomstland zijn. Ook de vraag of Nederland en/of het herkomstland worden beschouwd als vaderland komt hierbij aan de orde.

Sociale afstand

De sociale dimensie bestaat uit de sociale contacten die migranten onderhouden. We maken onderscheid tussen contacten met autochtonen, herkomstgroepsgenoten en met migranten uit andere groepen. Hierbij gaan we onder meer in op contacten in de wijk of met vrienden/kennissen. Wat betreft de sociale contacten met herkomstgroepsgenoten kijken we ook naar contacten met groepsgenoten in het herkomstland. Ook nemen we mee of iemand in verenigingen of organisaties participeert, en wat de etnische achtergrond is van degenen met wie men in die context het meest omgaat.

Culturele afstand

De culturele dimensie verwijst naar de culturele afstand. Het uitgangspunt hierbij is dat de Nederlandse samenleving een aantal basiswaarden kent, zoals gelijkheid van mannen en vrouwen, LHBT's[1] en hetero's, het recht op zelfbeschikking en de scheiding van kerk en staat (zie bv. SZW 2014). De veronderstelling is dat hoe minder deze basiswaarden worden onderschreven, des te groter de afstand tot de mainstream Nederlandse samenleving is. Idealiter zouden we ook graag inzicht krijgen in de houding ten aanzien van democratische waarden en de rechtsstaat, maar deze informatie is niet in SIM'11 opgenomen. Wel zijn gegevens beschikbaar over opvattingen die betrekking hebben op gelijkheid naar geslacht en seksuele oriëntatie, het recht op zelfbeschikking en de scheiding tussen kerk en staat.

Indicatoren

In totaal hebben we voor deze analyse twintig items gebruikt om tot een typologie van sociaal-culturele groepen te komen. In bijlage 4.1 op www.scp.nl zijn de exacte vraagstelling en antwoordcategorieën opgenomen. Hierbij is duidelijk zichtbaar dat de items behorend bij één bepaalde dimensie beter met elkaar samenhangen dan items uit verschillende dimensies. We onderscheiden in dit onderzoek de volgende dimensies met bijbehorende items:

a emotionele binding met Nederland en de herkomstgroep
  1 identificatie met Nederland
  2 zich thuis voelen in Nederland
  3 oordeel over de Nederlandse samenleving
  4 Nederland zien als vaderland
  5 identificatie met de herkomstgroep
  6 herkomstland zien als vaderland
  7 gevoelens van heimwee

b sociale contacten met autochtonen, andere migrantengroepen en herkomstgroepsgenoten
  8 contact met autochtone vrienden of kennissen
  9 contact met autochtone buren of buurtgenoten
  10 bezoek van autochtone vrienden of buren
  11 vrijetijdscontacten met autochtone Nederlanders

12 vrijetijdscontacten met andere migrantengroepen
13 etnische achtergrond van verenigingsleden
14 contact met vrienden of kennissen uit herkomstgroep
15 contact met buren of buurtgenoten uit herkomstgroep
16 contacten met herkomstland

c culturele afstand

17 gelijkheid van LHBT's en heteroseksuelen
18 gelijkheid van mannen en vrouwen
19 scheiding van kerk en staat
20 het recht op zelfbeschikking

Kader 4.1 De latenteklassenanalyse toegelicht

De latenteklassenanalyse (*latent class analysis* oftewel LCA) is een statistische methode dat als doel heeft om aan de hand van een aantal geobserveerde variabelen een achterliggende, niet-geobserveerde variabele te identificeren (Vermunt 2004). De methode werd rond 1950 ontwikkeld door socioloog en sociaal-psycholoog Paul Lazersfeld. Het is een systematische manier om kenmerken in te delen in homogene, gelijksoortige groepen. De groepen staan niet vooraf vast, maar worden juist afgeleid uit de data (Hagenaars en McCutcheon 2002).

Een latente klasse wordt beschreven met een reeks voorwaardelijke kansen (*latent class probabilities*), die voor iedere mogelijke score op de geobserveerde variabelen wordt berekend. Deze kans geeft aan hoe waarschijnlijk het is dat een respondent een bepaalde score op de geobserveerde variabelen heeft behaald. Een respondent wordt vervolgens toegekend aan de klasse die voor hem het meest waarschijnlijk 'passend' is. Hoe meer de kenmerken van een individu en de kenmerken van de latente klasse overlappen, des te groter is de kans voor dat individu om tot die klasse te behoren.

De latenteklassenanalyse laat zien dat migranten (uit de grootste vier groepen) in Nederland in zeven categorieën kunnen worden ingedeeld. In kader 4.2 en de bijlagen B4.2 t/m B4.4 op www.scp.nl worden de achtergronden van deze analyse toegelicht.

Kader 4.2 De latenteklassenanalyse van de sociaal-culturele categorieën

De LCA-analyses voor dit onderzoek zijn uitgevoerd met Mplus. De kwaliteit van de classificatie (de *entropy*-waarde) is 0,91 (zie bijlage B4.3 op www.scp.nl). Dat is hoog: een *entropy* van 0,80 wordt over het algemeen beschouwd als goed. De maximum score is 1,00. Een belangrijke vraag bij de LCA is uit hoeveel verschillende klassen de typologie bestaat. Op basis van de principes van eenvoudigheid en zuinigheid heeft het de voorkeur om zo min mogelijk homogene groepen te onderscheiden. Maar hoe meer individuen in een groep worden samengenomen, hoe groter de onderlinge verschillen en de variatie zijn. Wanneer die onderlinge verschillen binnen een groep te groot zijn, is het niet zinvol meer om ze te beschouwen als een bij elkaar behorende groep van individuen. De Vuong-Lo-Mendell-Rubin-*likelihood*-ratiotest en de Lo-Mendell-Rubin-*adjusted*-LRT-test laten zien dat een oplossing met acht klassen niet significant beter is dan een oplossing met zeven klassen. Een oplossing met zeven clusters is daarentegen wel significant beter dan een oplossing met zes klassen. We komen daarom tot een indeling in zeven klassen. Voor meer aanvullende informatie over de LCA is in bijlage B4.2 t/m B4.4 op www.scp.nl informatie opgenomen over de wijze hoe we tot deze uitkomst gekomen zijn en over de kwaliteit van de oplossing.

4.2 Een typologie van sociaal-culturele integratie

In tabel 4.1 zijn de zeven categorieën die we op basis van de latenteklassenanalyse hebben vastgesteld en de gemiddelde scores op de verschillende items weergegeven. Een hogere score verwijst bij de items die de sociale en de emotionele dimensie representeren naar een sterkere emotionele of sociale band. Bij de culturele items verwijst een hogere score naar progressieve waarden. In de laatste kolom is het gemiddelde over alle categorieën weergegeven. Dit biedt een referentiekader om te bepalen in hoeverre een bepaalde groep op een bepaald item op grote dan wel kleinere afstand staat. Aan de hand van de uitkomsten van tabel 4.1 bespreken we het signatuur van de diverse sociaal-culturele categorieën. De scores op de afzonderlijke items schetsen een beeld van de kenmerken die bij een bepaalde groep horen.

Gesegregeerd: veel bonding en weinig bridging

De categorie ‘segregatie’ bestaat uit migranten die hechte banden met de herkomstgroep onderhouden, zich in beperkte mate met Nederland identificeren en weinig sociale contacten met autochtone Nederlanders hebben. Ze participeren niet veel in organisaties en als ze dat wel doen, is daar nauwelijks contact met autochtone Nederlanders. Ook gaan migranten uit deze categorie weinig om met migranten uit andere groepen en is de culturele afstand relatief groot. Ten opzichte van de andere onderscheiden categorieën is er weinig steun voor de gelijkheid van LHBT’s en voor zaken als abortus en euthanasie. Scheiding van kerk en staat, en de gelijkheid tussen mannen en vrouwen, worden echter niet massaal afgewezen. De emotionele band met de herkomstgroep is sterk en er is veel sociale interactie met de leden daarvan. Dit is de categorie die in het profiel van ‘een groep op afstand’ past.

Etnisch geïsoleerd: sterk georiënteerd op herkomstgroep, weinig sociale contacten in herkomstgroep

De categorie 'etnisch geïsoleerd' kenmerkt zich net als de categorie 'segregatie' door een grote afstand tot de Nederlandse samenleving. Er zijn weinig interetnische contacten met autochtonen of andere migrantengroepen, en men voelt zich niet of nauwelijks Nederlander. De emotionele band met de herkomstgroep is sterk, maar buiten de directe kring van vrienden en kennissen zijn er weinig contacten met de herkomstgroep.
Deze groep voelt zich het minst thuis in Nederland, oordeelt het minst positief over de Nederlandse samenleving en de culturele afstand is verhoudingsgewijs groot. Dus ook deze categorie heeft veel kenmerken van een groep op afstand, maar de banden binnen de herkomstgroep zijn – vooral sociaal gezien – (wat) minder sterk.

Gematigde segregatie: sterke banden met herkomstgroep, met sociale contacten met autochtonen

Migranten uit de categorie 'gematigde segregatie' onderhouden nauwe sociale en emotionele banden met de herkomstgroep. Bijna iedereen uit deze categorie identificeert zich (zeer) sterk met de herkomstgroep. De emotionele band met Nederland is niet sterk, maar wel sterker dan in de twee eerdergenoemde categorieën. Deze groep onderhoudt frequent sociale contacten met autochtone Nederlanders en (in mindere mate) met migranten uit andere groepen. De migranten uit deze groepen voelen zich minder dan gemiddeld thuis in Nederland en zijn niet erg te spreken over de Nederlandse samenleving. Hun opvattingen staan verhoudingsgewijs ver af van de basiswaarden van onze samenleving. Hierin wijken ze nauwelijks af van de categorieën 'segregatie' en 'etnisch geïsoleerd'.

Geïsoleerd en georiënteerd op Nederland

Kenmerkend voor de categorie 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' is dat de sociale banden met zowel de herkomstgroep als de autochtone Nederlanders niet sterk zijn. Hierin lijkt deze categorie op de groep die we als 'etnisch geïsoleerd' aanmerken. Het grootste verschil is dat de emotionele band met de Nederlandse samenleving juist relatief sterk is. Men voelt zich over het algemeen thuis en ziet zichzelf als Nederlander. De emotionele band met het herkomstland is verhoudingsgewijs niet sterk en de identificatie met de herkomstgroep is in vergelijking met de andere groepen beperkt. Meer algemeen gezegd: de afstand tot de herkomstgroep is vrij groot. Wat betreft de culturele afstand scoort deze categorie vrij gemiddeld.

Dubbele bindingen

De categorie 'dubbele bindingen' onderhoudt zowel met de herkomstgroep als met autochtone Nederlanders redelijk hechte banden: er is sprake van dubbele bindingen (vgl. de notie van *simultaneity*). De sociale, culturele en emotionele afstand tot Nederland is niet groot. Tegelijkertijd gaat men relatief veel om met andere migrantengroepen. De identificatie is wat sterker met de herkomstgroep, terwijl de sociale interacties wat sterker zijn

met autochtone Nederlanders. Men voelt zich behoorlijk thuis in Nederland en de culturele afstand is relatief klein.

Nadruk op Nederland

Bij de categorie 'nadruk op Nederland' is sprake van dubbele bindingen en dubbele identificatie. Zowel met Nederland als de herkomstgroep is er een emotionele band en er wordt met beide groepen veel omgegaan. Er zijn ook veel sociale contacten met andere migrantengroepen. De culturele afstand is beperkt, men voelt zich thuis in en oordeelt positief over de Nederlandse samenleving. Hoewel er dus duidelijk sprake van dubbele bindingen is, ligt het accent net wat sterker op Nederland.

Assimilatie

De categorie met het label 'assimilatie' is wat betreft sociale, emotionele en culturele afstand de tegenhanger van de categorie 'segregatie'. De banden met Nederland zijn hecht, terwijl men zich bijna niet met de herkomstgroep identificeert en het herkomstland nauwelijks als vaderland ziet. Ook in organisaties en verenigingen wordt hoofdzakelijk omgegaan met autochtone Nederlanders en minder met herkomstgroepsgenoten.
Men voelt zich thuis in Nederland en is positief over de Nederlandse samenleving. Er zijn maar weinig contacten binnen de herkomstgroep. Van alle categorieën onderschrijft deze groep de basiswaarden van de Nederlandse samenleving het sterkst. Het signatuur van deze groep stemt overeen met de beschrijvingen van een geassimileerde groep uit bijvoorbeeld de literatuur van Gordon (1964) en Berry (1997).

De voorgaande analyses laten zien dat het sociaal-culturele landschap er divers uitziet. Er zijn verschillende combinaties tussen de emotionele, culturele en sociale dimensie zichtbaar, en banden met de herkomstgroep en Nederland vallen soms samen, maar zeker niet altijd. In hoofdlijnen is er een tendens zichtbaar dat vooral de emotionele en culturele dimensie samenvallen. Hoe sterker de emotionele band met Nederland, des kleiner de culturele afstand. Dit is in lijn met eerder onderzoek waaruit naar voren kwam dat de ontvankelijkheid voor culturele beïnvloeding groter is bij een sterkere identificatie (Turner et al. 1987) en met studies die erop wijzen dat culturele afstand een belemmering kan vormen voor de band die migranten met de ontvangende samenleving ervaren (bv. Zagefka en Brown 2002).

Tabel 4.1

Sociaal-culturele categorieën, naar onderliggende indicatoren, bevolking van 15 jaar en ouder in Nederland, 2011 (in gemiddelden)

	segregatie	etnisch geïsoleerd	gematigde segregatie	geïsoleerd en georiënteerd op Nederland	dubbele bindingen	nadruk op Nederland	assimilatie	gemiddeld
1 identificatie met Nederland (1-5) [a]	2,2	2,3	2,9	3,8	3,3	3,9	4,5	3,3
2 zich thuis voelen in Nederland (1-5)	3,9	3,3	4,0	4,6	4,3	4,8	4,9	4,3
3 oordeel over de Nederlandse samenleving (1-10)	6,7	6,3	6,6	7,0	7,0	7,3	7,4	6,8
4 Nederland zien als vaderland (1-5)	2,5	2,4	2,9	3,7	3,2	3,9	4,4	3,3
5 identificatie met de herkomstgroep (1-5)	4,6	4,4	4,4	3,5	4,0	3,7	2,3	4,0
6 herkomstland zien als vaderland (1-5)	4,5	4,4	4,4	3,3	4,0	3,5	2,1	3,9
7 gevoelens van heimwee (1-5)	4,1	3,6	3,5	1,9	2,7	1,9	1,2	2,8
8 contact met autochtone vrienden of kennissen (1-5)	1,3	1,4	4,1	1,8	4,3	4,4	4,3	3,6
9 contact met autochtone buren of buurtgenoten (1-5)	2,7	1,8	3,9	2,2	3,1	4,0	3,6	3,4

Tabel 4.1
(Vervolg)

	segregatie	etnisch geïsoleerd	gematigde segregatie	geïsoleerd en georiënteerd op Nederland	dubbele bindingen	nadruk op Nederland	assimilatie	gemiddeld
10 bezoek van autochtone vrienden of buren (1-5)	1,4	1,6	2,4	2,1	2,9	3,5	3,5	2,6
11 vrijetijdscontacten met autochtone Nederlanders (1-5)	1,5	1,8	2,7	2,6	3,6	4,0	4,4	3,1
12 vrijetijdscontacten met andere migrantengroepen (1-5)	2,0	2,2	2,9	2,6	3,3	3,7	2,9	3,0
13 etnische achtergrond van verenigings-leden (in %)								
geen vereni-gingsparticipatie	75	70	58	62	49	42	38	54
hoofdzakelijk herkomstgroep	14	15	19	7	6	3	0	11
gemengd	10	14	19	20	33	43	22	24
hoofdzakelijk autochtonen	0	2	5	12	12	12	41	11
14 contact met vrienden of kennissen uit herkomstgroep (1-5)	4,0	3,0	4,4	2,5	3,6	4,2	2,0	3,7

Tabel 4.1
(Vervolg)

	segregatie	etnisch geïsoleerd	gematigde segregatie	geïsoleerd en georiënteerd op Nederland	dubbele bindingen	nadruk op Nederland	assimilatie	gemiddeld
15 contact met buren of buurtgenoten uit eigen herkomstgroep (1-5)	4,2	1,2	4,3	1,9	1,1	4,0	1,1	3,0
16 contacten met herkomstland (1-5)	3,7	3,6	3,5	2,5	3,1	2,8	1,8	3,1
culturele afstand								
17 gelijkheid van LHBT's en heteroseksuelen (1-5)	2,5	2,8	2,7	3,3	3,4	3,6	4,1	3,2
18 gelijkheid van mannen en vrouwen (1-5)	3,4	3,4	3,3	3,6	3,8	3,9	4,2	3,6
19 scheiding van kerk en staat (1-5)	3,7	3,4	3,6	3,8	3,9	3,9	4,2	3,8
20 het recht op zelfbeschikking (1-5)	2,5	2,9	2,7	3,4	3,4	3,6	4,1	3,2

a Achter de indicatoren staat de bijbehorende range (minimum en maximum waarde).

Bron: SCP (SIM'11)

Uit onze analyse blijkt dat er twee groepen zijn te identificeren die vrij goed in het profiel van een groep op afstand passen: de categorieën die we hebben gelabeld als 'segregatie' en 'etnische geïsoleerd'. Daarnaast zijn er drie hybride groepen te onderscheiden die zich kenmerken door mengvormen van posities op de sociale, culturele en emotionele dimensie. In deze hybride groepen is de gerichtheid op de herkomstgroep over het geheel genomen groot, zowel wat betreft contacten als identificatie, maar het is zeker niet zo dat er geen relaties met autochtone Nederlanders bestaan of dat de Nederlandse samenleving wordt afgewezen. Aan de andere kant van het spectrum liggen categorieën die we gelabeld hebben als 'nadruk op Nederland' en 'assimilatie'. Individuen die in deze twee categorieën vallen, hebben frequent contact met autochtone Nederlanders en de emotionele en culturele afstand is beperkt. De categorie 'assimilatie' onderscheidt zich daarnaast nog vanwege het feit dat de sociale en emotionele banden met de herkomstgroep beperkt zijn.

Het beeld per herkomstgroep

Tabel 4.2 laat zien Turkse Nederlanders het vaakst tot de categorie 'segregatie' behoren (20%). Van de Marokkaanse Nederlanders is dit 15%. Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders vallen veel minder vaak in deze categorie. Een betrekkelijk klein aandeel van de migranten behoort tot de categorie 'etnisch geïsoleerd'.

Ongeveer de helft van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders valt in de categorie 'gematigde segregatie'. In de contacten en identificatie ligt het zwaartepunt op de herkomstgroep, maar men onderhoudt wel contacten met autochtone Nederlanders.
Bij de groepen die zich kenmerken door een verhoudingsgewijze kleine afstand tot de Nederlandse samenleving zijn de Turkse en Marokkaanse Nederlanders veel minder sterk vertegenwoordigd. Zo zijn er bijna geen migranten van Turkse of Marokkaanse herkomst in de categorie 'assimilatie'. Een op de vier Antilliaanse Nederlanders (24%) en een op de vijf (19%) Surinaamse Nederlanders valt in deze groep. Onder de Antilliaanse Nederlanders is een relatief groot deel (32%) met dubbele bindingen.

Tabel 4.2 laat zien dat er tussen de migrantengroepen onderling grote verschillen in de omvang van de diverse categorieën van afstand zijn. Zo komen bepaalde categorieën bij bepaalde migrantengroepen niet of nauwelijks voor. Het type 'assimilatie' komt bijvoorbeeld nauwelijks in de Turkse groep voor, terwijl de Surinaamse en Antilliaanse migranten niet vaak kenmerken hebben die bij de categorie 'segregatie' passen. Een volgende vraag is wat er gebeurt als er specifiek op een bepaalde migrantengroep wordt ingezoomd om te kijken hoe de variatie eruitziet met betrekking tot sociaal-culturele afstand. Zijn dan min of meer dezelfde zeven categorieën te onderscheiden, of worden er juist minder of andere categorieën van sociaal-culturele afstand zichtbaar?

Tabel 4.2

Sociaal-culturele categorieën, naar etnische herkomstgroep, 2011 (in procenten)

	segregatie	etnisch geïsoleerd	gematigde segregatie	geïsoleerd en georiënteerd op Nederland	dubbele bindingen	nadruk op Nederland	assimilatie
Turks	20	4	53	2	9	12	0[a]
Marokkaans	15	7	47	5	13	12	1
Surinaams	4	4	13	15	21	25	19
Antilliaans	3	7	15	7	32	13	24

a Er zijn wel Turkse Nederlanders die in dit profiel passen, maar het percentage (0,2%) is afgerond 0%.

Bron: SCP (SIM'11)

De latenteklassenanalyses per migrantengroep laten zien dat het aantal categorieën van sociaal-culturele afstand voor de afzonderlijke groepen kleiner is (zie bijlage B4.5 op www.scp.nl). De variatie in sociaal-culturele patronen *tussen* migrantengroepen is groter dan de variatie *binnen* die groepen. Voor de Turkse en Antilliaanse groep kunnen vier categorieën van sociaal-culturele afstand worden onderscheiden, bij de Surinaamse en Marokkaanse groep zijn dit er drie. Het is niet onverwacht dat er minder categorieën per migrantengroep naar voren komen dan in totaal over alle migrantengroepen heen.
Uit tabel 4.2 bleek al dat bepaalde sociaal-culturele categorieën bij sommige migrantengroepen niet of nauwelijks voorkomen, zoals de categorie 'assimilatie' bij Turkse Nederlanders.
Het beeld van de latenteklassenanalyse per migrantengroep komt grotendeels overeen met de bevindingen uit tabel 4.2. Bij de Marokkaanse en Turkse Nederlanders heeft ongeveer een kwart (zeer) weinig sociale of emotionele banden met Nederland. Binnen deze groepen heeft een deel wel dubbele banden, maar het accent daarvan ligt hoofdzakelijk bij de herkomstgroep en de culturele afstand is relatief groot. De sociaal-culturele categorieën waarbij de nadruk van de banden op Nederland ligt, komen bij hen niet voor. Bij de Antilliaanse en Surinaamse groep is dit wel zo. Bij hen komt uit de aparte analyse niet een groep naar voren die op grote afstand van de Nederlandse samenleving staat.

4.3 Sociaal-culturele categorieën naar achtergrondkenmerken

In deze paragraaf analyseren we welke (individuele) factoren samenhangen met de diverse sociaal-culturele categorieën. Eerst beschrijven we hoe de diverse categorieën zijn samengesteld. In tabellen 4.3 tot en met 4.5 zijn de gemiddelde scores op de achterliggende kenmerken voor de zeven sociaal-culturele categorieën gepresenteerd. Dit geeft aan hoe een bepaalde categorie is samengesteld; zo is bij de segregatiegroep 60% vrouw (en dus 40% man) en is 10% van de tweede generatie (en dus 90% van de eerste generatie). In bijlage B4.6 op www.scp.nl staat uiteengezet hoe deze concepten zijn bevraagd en wat de antwoordcategorieën zijn.

In tabellen 4.3 tot en met 4.5 staan de ongecontroleerde percentages; er is (nog) geen rekening met de onderlinge samenhang van de achterliggende kenmerken gehouden. Op basis van logistische multivariate regressies (zie bijlagen B4.8 en B4.9 op www.scp.nl) krijgen we meer zicht op de relatieve sterkte van de gevonden samenhangen. In zo'n analyse wordt een dichotome variabele gerelateerd aan meerdere achterliggende kenmerken. Deze analyses hebben alleen zin voor de categorieën aan de uitersten van het spectrum, omdat voor de hybride (midden)categorieën de referentiegroep te diffuus is. Voor bijvoorbeeld de categorie 'dubbele bindingen' bestaat de referentiegroep uit zowel migranten uit de groep 'assimilatie' als 'segregatie'.

Categorieën op grootste afstand: ‘segregatie’ en ‘etnisch geïsoleerd’

Er zijn twee categorieën die het sterkst de kenmerken van een groep op grote sociaal-culturele afstand hebben: ‘segregatie’ en ‘etnisch geïsoleerd’. Migranten van de eerstgenoemde categorie zijn gemiddeld vaker van de eerste generatie, ouder en sterker religieus georiënteerd dan migranten in andere sociaal-culturele categorieën (tabel 4.3). Vrouwen zijn oververtegenwoordigd in deze categorie. Personen die tot de categorie ‘segregatie’ behoren, hebben van alle sociaal-culturele categorieën het vaakst een partner en kinderen. Daarentegen nemen ze wat betreft de structurele posities (d.w.z. opleiding, werk en inkomen) de zwakste positie in. Slechts een kwart van hen heeft betaald werk. Van de werkenden uit deze categorie heeft een groot deel (bijna de helft) een baan op een laag niveau. Ook het inkomen blijft achter in vergelijking met de andere categorieën. De taalbeheersing is het slechtst van alle groepen. Ook is het percentage autochtonen in de wijk het kleinst; de ruimtelijke segregatie is dus groot.
In bijlage B4.7 op www.scp.nl is voor een aantal achtergrondkenmerken de opsplitsing apart gemaakt voor de Turkse en de Marokkaanse Nederlanders.[2] Voor beide groepen zien we hetzelfde beeld: vrouwen, ouderen, lageropgeleiden, sterk religieus georiënteerden en de eerste generatie behoren (veel) sterker tot de categorie ‘segregatie’ dan mannen, hogeropgeleiden, minder religieus georiënteerden en de tweede generatie. Van de tweede generatie Turkse en Marokkaanse Nederlanders past 5% in de categorie ‘segregatie’. Dit is op het eerste gezicht een kleine groep, maar absoluut gezien gaat het om duizenden Nederlanders, die zich dus nauwelijks verbonden voelen met Nederland en bijna geen contact hebben met autochtone Nederlanders.

De categorie ‘etnisch geïsoleerd’ lijkt voor wat betreft achtergrondkenmerken vrij sterk op de categorie ‘segregatie’. Migranten uit deze categorie zijn in vergelijking met de andere sociaal-culturele categorieën gemiddeld ouder en vaker van de eerste generatie. De structurele posities van migranten uit de categorie ‘etnisch geïsoleerd’ zijn wel wat gunstiger dan die van de groep ‘segregatie’, maar blijven achter in vergelijking met de andere categorieën. Ze zijn vaak laagopgeleid, hebben weinig betaald werk en hebben gemiddeld een laag inkomen. De religieuze oriëntatie is sterk, maar minder sterk dan bij de categorie ‘segregatie’. De groep ‘etnisch geïsoleerd’ heeft dan wel minder vaak een partner en/of kinderen dan de categorie ‘segregatie’, maar nog steeds vaker dan gemiddeld.

Tabel 4.3
Gemiddelden op achtergrondkenmerken van de categorieën 'segregatie' en 'etnisch geïsoleerd', 2011 (in procenten)

	segregatie	etnisch geïsoleerd	gemiddeld
vrouw	0,60	0,52	0,50
tweede generatie	0,10	0,13	0,33
15-24 jaar	0,09	0,12	0,23
25-44 jaar	0,42	0,40	0,45
45-64 jaar	0,35	0,30	0,25
≥ 65 jaar	0,14	0,18	0,07
maximaal bao	0,54	0,43	0,24
vbo/mavo	0,24	0,20	0,21
mbo/havo/vwo	0,17	0,23	0,35
hbo/wo	0,05	0,13	0,20
geen sterke religieuze oriëntatie	0,22	0,39	0,44
sterke religieuze oriëntatie[a]	0,78	0,61	0,56
partner	0,74	0,58	0,54
kinderen	0,84	0,73	0,60
betaalde baan	0,25	0,39	0,50
lage status baan	0,45	0,36	0,34
schoolgaand	0,06	0,04	0,16
verblijfsduur[a]	24,3	23,1	25,7
inkomen (1-8) [b]	3,78	3,78	4,00
Nederlandse taalbeheersing (1-3) [b]	1,82	2,23	2,57
aandeel autochtonen in de wijk (%)	0,53	0,55	0,59

a Verblijfsduur is alleen van toepassing voor de eerste generatie
b Achter de indicator staat de bijbehorende range (minimum en maximum waarde).

Bron: SCP (SIM'11)

'Segregatie' en 'etnisch geïsoleerd': een multivariate analyse van de achterliggende kenmerken

Uit een analyse van de categorie 'segregatie' (zie bijlage B4.8, model 1, op www.scp.nl) komt naar voren dat twee belangrijke condities die contact met en blootstelling aan de ontvangende samenleving mogelijk maken – het spreken van de Nederlandse taal en het aantal autochtonen in de wijk – de kans dat iemand tot die categorie behoort verkleinen. Daarnaast gaan een lager inkomen en het niet hebben van een baan samen met een grote kans op segregatie. Dit verschil bestaat vooral voor personen die een wao-uitkering ontvangen en voor huisvrouwen/-mannen, en niet voor gepensioneerden en werklozen. Ook een sterkere religieuze beleving vergroot de kans om tot de categorie 'segregatie' te behoren. Een analyse onder migranten van alleen de eerste generatie laat zien dat een langere verblijfsduur de kans om tot deze categorie te behoren verkleint. Het migratiemotief speelt hierbij geen rol.

Generatie en opleiding – twee theoretisch belangrijke achtergrondkenmerken voor iemands sociaal-culturele positie – vertonen geen directe relatie met het al dan niet behoren tot de categorie ‘segregatie’. Dit betekent echter niet dat deze kenmerken niet belangrijk (kunnen) zijn voor het behoren tot deze categorie. Ze zijn immers wel indirect van invloed via de beheersing van de Nederlandse taal, de wijk waarin men woont en de structurele positieverwerving.
Verschillen tussen migrantengroepen in de mate van segregatie blijven wel overeind. De Turkse Nederlanders zijn (ook wanneer we rekening houden met verklarende factoren) het sterkst vertegenwoordigd in deze categorie, en de Antilliaanse groep het minst vaak. Deze verschillen kunnen mogelijk aan specifieke groepsprocessen worden toegeschreven (zie hoofdstuk 3) of aan factoren op het niveau van de samenleving. De laatstgenoemde factoren hebben we in ons onderzoek niet goed kunnen bekijken; de analyse heeft zich gericht op individueel verklaringen voor sociaal-culturele afstand.

Het al dan niet behoren tot de categorie ‘etnisch geïsoleerd’ laat zich minder goed verklaren door structurele kenmerken (zie tabel B4.8, model 2, op www.scp.nl).[3] Factoren zoals het hebben van betaald werk, een hogere opleiding of een hoger inkomen zijn bijvoorbeeld niet direct verbonden aan de kans om tot deze sociaal-culturele categorie te behoren. Een slechtere beheersing van het Nederlands en een sterkere religieuze beleving gaan wel samen met een grotere kans om tot deze categorie te behoren. Een langere verblijfsduur en behoren tot de tweede generatie verkleinen die kans, terwijl migratiemotief geen verband laat zien.

Categorieën met de minste afstand: ‘nadruk op Nederland’ en ‘assimilatie’

In tabel 4.4 is weergegeven hoe de achtergrondkenmerken samenhangen met twee categorieën migranten die worden gekenmerkt door een (zeer) geringe afstand tot de Nederlandse samenleving en weinig bindingen met de herkomstgroep: ‘assimilatie’ en ‘nadruk op Nederland’.
Aangezien het profiel van de categorie ‘assimilatie’ grotendeels de tegenhanger is van de categorieën die op grote sociaal-culturele afstand staan, is het niet verrassend dat ook veel van de verbanden met achterliggende kenmerken precies tegengesteld zijn. De tweede generatie en jongeren behoren bijvoorbeeld relatief vaak tot de categorie ‘assimilatie’. De gemiddelde verblijfsduur van de eerste generatie migranten uit deze categorie is het langst van alle sociaal-culturele categorieën.
De structurele posities zijn naar verhouding (zeer) goed: migranten uit deze categorie zijn gemiddeld hoogopgeleid, hebben vaak betaald werk en beschikken over een hoog inkomen. Van de personen zonder betaald werk is een groot deel schoolgaand; van de personen met betaald werk is het deel dat een functie op een laag niveau uitoefent klein. De Nederlandse taalbeheersing is (zeer) goed en het aandeel autochtonen in de wijk naar verhouding groot. Het deel dat sterk religieus georiënteerd is, is veel kleiner dan bij de andere sociaal-culturele categorieën.

Tabel 4.4
Gemiddelden op achterliggende kenmerken van de sociaal-culturele categorieën 'nadruk op Nederland' en 'assimilatie', 2011 (in procenten)

	nadruk op Nederland	assimilatie	gemiddeld
vrouw	0,54	0,50	0,50
tweede generatie	0,50	0,64	0,33
15-24 jaar	0,35	0,29	0,23
25-44 jaar	0,44	0,48	0,45
45-64 jaar	0,18	0,21	0,25
≥ 65 jaar	0,03	0,02	0,07
maximaal bao	0,10	0,07	0,24
vbo/mavo	0,20	0,13	0,21
mbo/havo/vwo	0,43	0,39	0,35
hbo/wo	0,28	0,42	0,20
geen sterke religieuze oriëntatie	0,60	0,86	0,44
sterke religieuze oriëntatie[a]	0,40	0,14	0,56
partner	0,41	0,55	0,54
kinderen	0,47	0,45	0,60
betaalde baan	0,56	0,61	0,50
lage status baan	0,29	0,20	0,34
schoolgaand	0,26	0,24	0,16
verblijfsduur[a]	28,3	32,4	25,7
inkomen (1-8) [b]	4,32	5,12	4,00
Nederlandse taalbeheersing (1-3) [b]	2,88	2,97	2,57
aandeel autochtonen in de wijk (%)	0,57	0,70	0,59

a Dat geldt alleen voor de eerste generatie.
b Achter de indicator staat de bijbehorende range (minimum en maximum waarde).

Bron: SCP (SIM'11)

De categorie 'nadruk op Nederland' kent een relatief beperkte sociaal-culturele afstand. Migranten uit deze categorie lijken wat betreft achtergrondkenmerken op de categorie 'assimilatie', maar dan wat minder uitgesproken (tabel 4.4). Ook zij hebben relatief goede structurele posities (inkomen, opleiding en werk) en zijn gemiddeld jong en vaak van de tweede generatie. De religieuze oriëntatie is sterker dan bij de categorie 'assimilatie', maar beduidend minder sterk dan het gemiddelde over alle sociaal-culturele groepen heen.

Veel van de hiervoor genoemde relaties blijven ook in een multivariate analyse van het al dan niet behoren tot de categorie 'assimilatie' van kracht (zie bijlage B4.9 op www.scp.nl). Factoren die de blootstelling aan de Nederlandse samenleving vergroten (zoals een betere taalbeheersing, een langere verblijfsduur en het wonen in een wijk met veel autochtone Nederlanders), dragen positief bij aan de kans om tot deze categorie te behoren. Ook een hogere opleiding en een hoger inkomen vertonen een positief verband. Een sterke reli-

gieuze beleving gaat juist samen met een kleinere kans om onder deze categorie te vallen. Ook generaties lijken bepalend: de tweede generatie heeft een veel grotere kans dan de eerste generatie.
De Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders behoren (ook wanneer men rekening houdt met kenmerken) veel vaker tot de categorie 'assimilatie' dan de Marokkaanse en vooral Turkse Nederlanders. De Turkse groep heeft de kleinste kans om tot deze categorie te behoren.

Hybride categorieën: vaak dubbele oriëntatie en bindingen

De overige drie categorieën van sociaal-culturele afstand ('gematigde segregatie', 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' en 'dubbele bindingen') zijn meer hybride van aard: er zijn zowel banden met Nederland als met de herkomstgroep. In tabel 4.5 zijn deze drie hybride categorieën weergegeven.

De categorie 'gematigde segregatie' – vaak wel dubbele bindingen, maar waarbij de nadruk vooral bij de herkomstgroep ligt en de culturele afstand groot is – komt vooral veel voor bij de Turkse en Marokkaanse groep. Ongeveer de helft van deze migranten kan tot deze categorie worden gerekend. Typerend is de sterke mate van religieuze oriëntatie.
Er zitten naar verhouding meer mannen dan vrouwen in deze categorie, maar de verschillen zijn niet heel groot. Het aandeel migranten van de tweede generatie is kleiner dan gemiddeld. Ook het opleidingsniveau wijkt niet veel af van gemiddeld, al is het aandeel hogeropgeleiden wel wat lager. Het deel dat betaald werk heeft, is wel even groot als gemiddeld. Een verhoudingsgewijs groot deel is werkzaam in een baan van een laag niveau. Het inkomen is dan ook wat lager dan gemiddeld.

De categorie 'dubbele bindingen' is wat betreft de leeftijdsopbouw, het aandeel migranten van de tweede generatie en geslacht heel doorsnee; de verschillen met de andere sociaal-culturele categorieën zijn beperkt. De structurele posities zijn wel beter dan gemiddeld: de migranten in deze categorie zijn hogeropgeleid, hebben vaker betaald werk en zijn minder vaak werkzaam aan de onderkant van de beroepsladder dan gemiddeld. De Nederlandse taalbeheersing is goed en men woont in wijken met relatief veel autochtone Nederlanders. De religieuze oriëntatie is naar verhouding juist minder sterk.
Er zitten relatief weinig jongeren en leden van de tweede generatie in de categorie 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland'. Vrouwen zijn daarin juist oververtegenwoordigd.
Al is het aandeel autochtonen in de wijk relatief laag, dit laat onverlet dat de Nederlandse taalbeheersing sterk is. Het opleidingsniveau wijkt niet veel af van het gemiddelde, al is het aandeel dat een opleiding op het laagste niveau heeft genoten wel wat kleiner. Dit wordt gereflecteerd in het kleine deel dat een baan heeft op het laagste niveau, maar niet in een gemiddeld hoger inkomen. Minder dan de helft heeft een sterke religieuze oriëntatie. Dat aandeel is alleen kleiner bij de twee categorieën die op de kleinste afstand staan van Nederland; de categorieën 'assimilatie' en 'nadruk op Nederland'.

Tabel 4.5
Gemiddelden op achterliggende kenmerken van de sociaal-culturele categorieën 'gematigde segregatie', 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' en 'dubbele bindingen', 2011 (in procenten)

	gematigde segregatie	geïsoleerd en georiënteerd op Nederland	dubbele bindingen	gemiddeld
vrouw	0,44	0,58	0,48	0,50
tweede generatie	0,29	0,28	0,31	0,33
15-24 jaar	0,24	0,14	0,25	0,23
25-44 jaar	0,47	0,45	0,47	0,45
45-64 jaar	0,25	0,31	0,23	0,25
≥ 65 jaar	0,05	0,09	0,05	0,07
maximaal bao	0,28	0,20	0,15	0,24
vbo/mavo	0,22	0,24	0,20	0,21
mbo/havo/vwo	0,36	0,37	0,38	0,35
hbo/wo	0,15	0,19	0,28	0,20
geen sterke religieuze oriëntatie	0,28	0,59	0,55	0,44
sterke religieuze oriëntatie[a]	0,72	0,42	0,45	0,56
partner	0,55	0,46	0,50	0,54
kinderen	0,63	0,66	0,54	0,60
betaalde baan	0,50	0,54	0,60	0,50
lage status baan	0,41	0,26	0,28	0,34
schoolgaand	0,15	0,09	0,16	0,16
verblijfsduur[a]	25,0	29,3	24,1	25,7
inkomen (1-8) [b]	3,83	4,00	4,13	4,00
Nederlandse taalbeheersing (1-3) [b]	2,48	2,83	2,78	2,57
autochtonen in de wijk (%)	0,57	0,55	0,63	0,59

a Verblijfsduur is alleen van toepassing voor de eerste generatie.
b Achter de indicator staat de bijbehorende range (minimum en maximum waarde).

Bron: SCP (SIM'11)

4.4 De relatie van sociaal-culturele categorieën met andere domeinen

In deze paragraaf richten we ons op het verband tussen de sociaal-culturele categorieën en diverse terreinen zoals gezondheid en welbevinden, beeldvorming en ervaren acceptatie en discriminatie, politieke participatie en sociaal vertrouwen. De beschikbare gegevens maken het niet mogelijk om de relatie met deviant gedrag (zoals criminaliteit of extremisme) te onderzoeken.
We beschrijven de verschillen in deze posities voor de zeven sociaal-culturele categorieën. Daarnaast kijken we naar de relatieve sterkte van de verbanden en naar wat er overblijft van de verschillen nadat rekening wordt gehouden met achterliggende kenmerken zoals leeftijd, taalbeheersing en opleidingsniveau. Leeftijd en gezondheid hangen bijvoorbeeld sterk samen. De gemiddelde leeftijd varieert tussen de verschillende sociaal-culturele categorieën: voor de interpretatie van de gezondheidsverschillen is het dan ook belangrijk om

rekening te houden met deze leeftijdsverschillen. Dit doen we aan de hand van multivariate regressietechnieken. Wanneer verschillen in de tekst worden benoemd, betekent dit dat ze significant zijn.
We zijn ons ervan bewust dat oorzaken en gevolgen van afstand vaak nauw met elkaar verweven zijn. Voor 'harde' uitspraken over de causale relatie is longitudinaal onderzoek noodzakelijk. Een migrant die geen werk heeft, kan bijvoorbeeld op sociaal-culturele afstand van de Nederlandse samenleving komen te staan door de beperkte mogelijkheden om in contact te komen met autochtonen. Andersom kan sociaal-culturele afstand een belemmering vormen voor de arbeidsmarktpositie. De toegang tot bepaalde, nuttige sociale netwerken kan zijn afgesloten of bepaalde culturele competenties en vaardigheden die nodig zijn om succesvol te solliciteren, kunnen ontbreken of achterblijven.

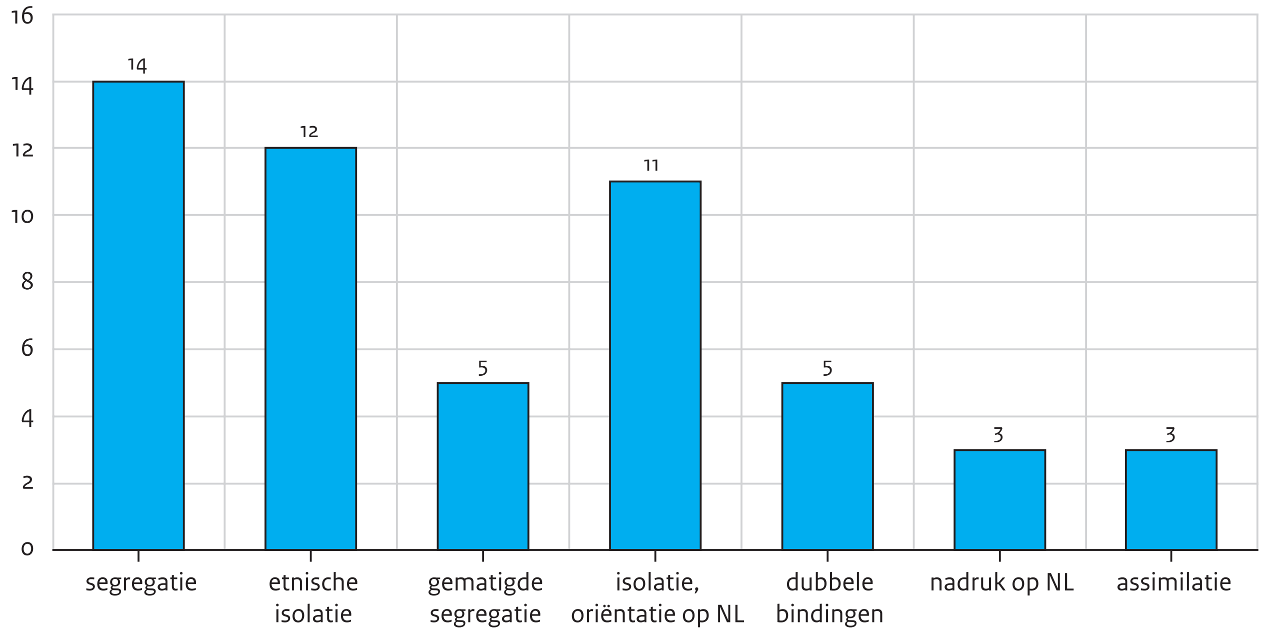
4.4.1 Gezondheid en welbevinden

Om een beeld te krijgen van hoe de sociaal-culturele categorieën en gezondheid en welbevinden met elkaar verbonden zijn, kijken we naar de ervaren gezondheid, of iemand zich ongelukkig voelt en de perceptie van de eigen leefsituatie. Deze indicatoren zeggen iets over het dagelijks functioneren en over de ervaren kwaliteit van leven.[4]

De relatie met gezondheid

In figuur 4.1 staat per sociaal-culturele categorie aangegeven met een (zeer) slechte gezondheid. Migranten uit de categorie 'segregatie' rapporteren de slechtste gezondheid; ongeveer een op de zeven geeft aan dat de gezondheid (zeer) slecht is. Ook de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' hebben in vergelijking met de andere categorieën vaak een (zeer) slechte gezondheid. Het aandeel met een slechte gezondheid ligt bij de vier andere categorieën rond de 5%.

Figuur 4.1
Slechte gezondheid[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a De ervaren gezondheid is bepaald aan de hand van de stelling: 'Hoe goed is over het algemeen uw gezondheid?' met als antwoordcategorieën 1 (zeer slecht) tot 5 (zeer goed). In figuur 4.1 staat het aandeel weergegeven dat een (zeer) slechte gezondheid rapporteerde.

Bron: SCP (SIM'11)

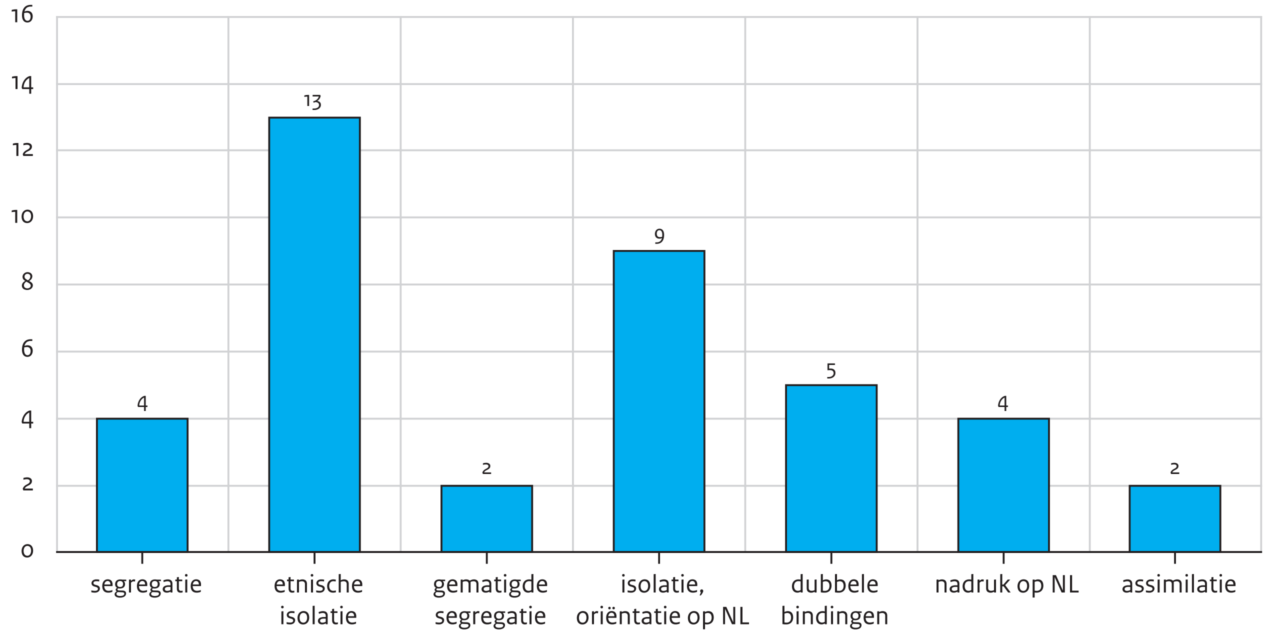
Achtergrondkenmerken zoals leeftijd en geslacht hangen sterk samen met de gezondheid. Jongeren en mannen rapporteren minder vaak een slechte gezondheid. Het hebben van een betaalde baan, een hogere opleiding en een hoger inkomen is juist positief gerelateerd aan de ervaren gezondheid.
Rekening houdend met deze factoren is er voor de meeste sociaal-culturele categorieën geen verschil meer in ervaren gezondheid. Dit betekent dat het verschil in gezondheid tussen de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'dubbele bindingen' bijvoorbeeld te wijten is aan het feit dat de eerstgenoemde categorie vaker uit oudere migranten van de eerste generatie bestaat. Alleen het verschil in gezondheid tussen de categorieën 'segregatie' en 'assimilatie' blijft overeind. Dit betekent dat ook rekening houdend met het feit dat individuen in de categorie 'segregatie' vaker ouder zijn, vaker geen werk hebben, vaker laagopgeleid zijn dan degenen in de categorie 'assimilatie', ze toch nog vaker een minder goede gezondheid hebben (zie bijlage B4.10, model 1, op www.scp.nl).

Welbevinden

Van de categorie 'segregatie' geeft 4% aan zich (zeer) ongelukkig te voelen. Dit aandeel is bij de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' beduidend groter. Bij de groep 'etnisch geïsoleerd' is 13% ongelukkig, bij de groep 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' is dat 9%. Het aandeel mensen dat zich ongelukkig voelt, wijkt voor de overige vijf categorieën niet significant van elkaar af.

Figuur 4.2

Zich ongelukkig voelen[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a Gevraagd is of men kon aangeven in welke mate men zichzelf een gelukkig mens vindt. Met als antwoordcategorieën 1 (helemaal niet gelukkig) tot 5 (heel gelukkig). De eerste twee antwoordcategorieën zijn samengenomen, om zo een beeld te krijgen van het deel dat zich (helemaal) niet gelukkig voelt.

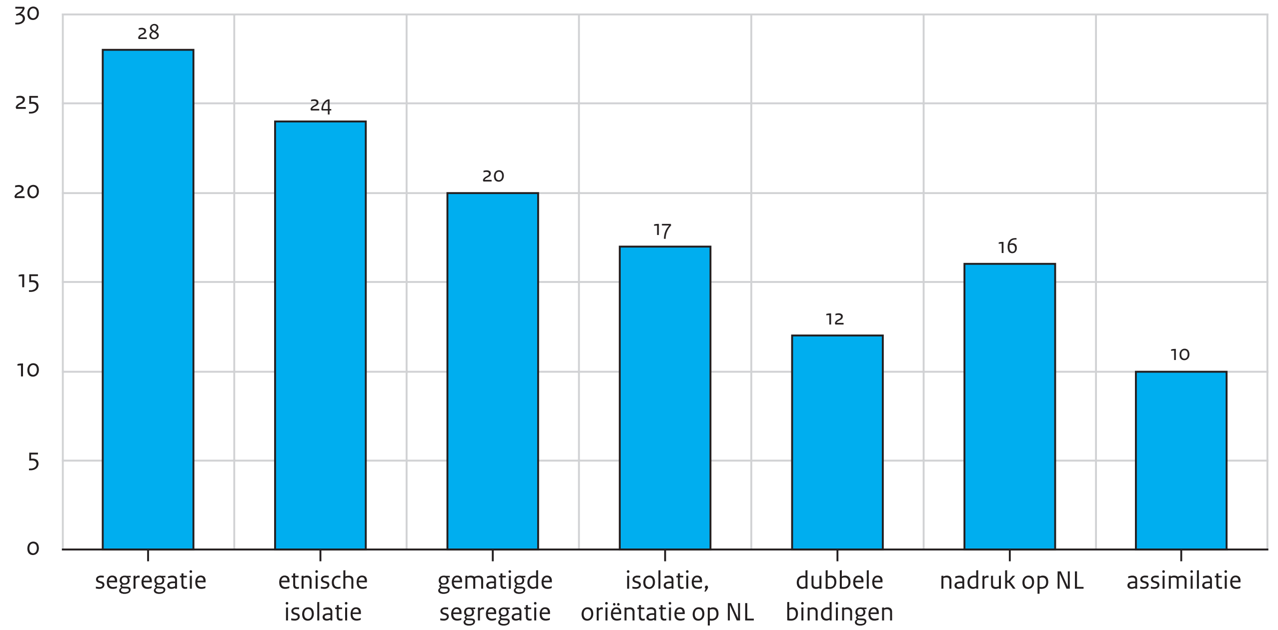
Bron: SCP (SIM'11)

Een betere gezondheid en het hebben van een partner hangen sterk positief samen met gevoelens van ongeluk. Verder gaan een hoger inkomen samen met minder gevoelens van ongeluk. Leeftijd en het aandeel autochtonen in de wijk zijn ook gerelateerd aan gevoelens van (on)geluk. Ook rekening houdend met deze factoren zijn de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' gemiddeld vaker ongelukkig dan de andere categorieën (zie bijlage B4.10, model 2, op www.scp.nl).

Perceptie van de eigen leefsituatie

In figuur 4.3 is het aandeel per sociaal-culturele categorie weergegeven dat vindt dat hij/zij het slechter heeft dan andere mensen in Nederland. De groep die op de grootste afstand staat (de categorie 'segregatie') ervaart de meest relatieve deprivatie met betrekking tot de eigen leefsituatie, samen met de groep 'etnisch geïsoleerd'. Ongeveer een kwart vindt dat ze het in vergelijking met andere mensen in Nederland slechter hebben. De categorieën 'dubbele bindingen' en 'assimilatie' geven het minst vaak aan het slechter te hebben dan andere mensen. Van hen is ongeveer een op de tien die mening toegedaan.

Figuur 4.3
Relatieve deprivatie[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a Aan respondenten is de vraag gesteld: 'Als u zichzelf vergelijkt met andere mensen in Nederland, heeft u het dan beter, ongeveer even goed of slechter dan andere mensen?' In de figuur is het aandeel weergegeven dat vindt dat ze het slechter hebben dan andere mensen.

Bron: SCP (SIM'11)

Uit de multivariate analyses komt naar voren dat opleiding, een hoger inkomen en het hebben van een betaalde baan samengaan met minder relatieve deprivatie (zie bijlage B4.10, model 3, op www.scp.nl). Ook mensen met een slechtere gezondheid, ouderen en vrouwen vinden naar verhouding vaak dat ze slechter af zijn in vergelijking met andere mensen.

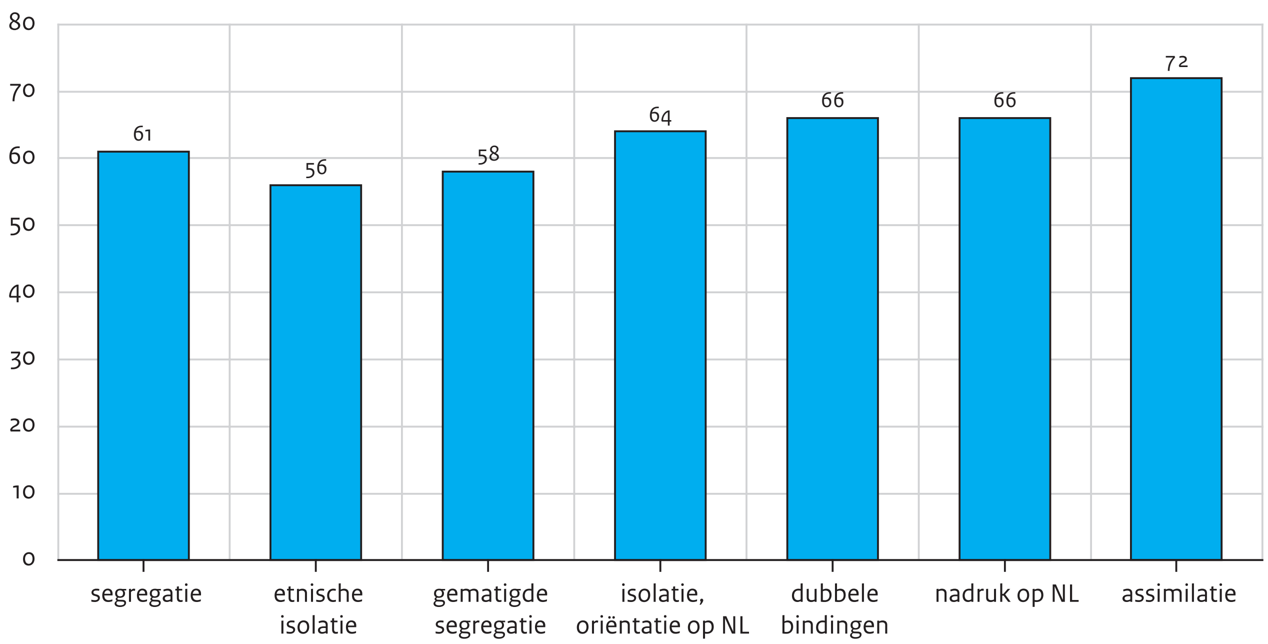
Rekening houdend met deze kenmerken blijven er verschillen in relatieve deprivatie tussen de verschillende sociaal-culturele categorieën bestaan (zie bijlage B4.10, model 3, op www.scp.nl). De categorieën 'segregatie' en 'etnisch geïsoleerd' ervaren dan nog steeds meer relatieve deprivatie dan migranten die behoren tot de categorie 'assimilatie', migranten met 'dubbele bindingen' en migranten in de categorie 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland'.

Samengevat is de situatie wat betreft gezondheid en welbevinden het minst gunstig bij de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'segregatie'. De personen in de categorie 'assimilatie' rapporteren het hoogste welzijn. De ervaren gezondheid is van alle categorieën het slechtst bij 'segregatie', terwijl gevoelens van ongeluk juist sterker voorkomen bij 'etnisch geïsoleerd'. Ook de personen uit de categorie 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' zijn relatief vaak ongelukkig. De perceptie van de eigen leefsituatie is bij de categorieën die op de grootste afstand staan ('etnisch geïsoleerd' en 'segregatie') het negatiefst.

4.4.2 Beeldvorming, ervaren acceptatie en ervaren discriminatie

Sociaal-culturele afstand kan van invloed zijn op de verhoudingen tussen groepen in termen van negatieve beeldvorming en groepsspanningen (zie hoofdstuk 3). Om een beeld van de houdingen van migranten ten aanzien van autochtonen te krijgen, is de zogenoemde temperatuurmeting een veelgebruikte indicator. Aan migranten is gevraagd om op een schaal van 1 (zeer koud) tot 100 (zeer warm) aan te geven wat ze van autochtone Nederlanders vinden. Een hogere score correspondeert (uiteraard) met meer warme gevoelens ten aanzien van autochtone Nederlanders.
Migranten die tot de categorie ‘segregatie’ behoren, denken samen met de categorieën ‘etnisch geïsoleerd’ en de ‘gematigde segregatie’ het minst positief over autochtone Nederlanders (figuur 4.4). De personen die tot de categorie ‘assimilatie’ behoren, staan het positiefst tegenover autochtonen.

Figuur 4.4
Gevoelens van migranten ten aanzien van autochtone Nederlanders, naar sociaal-culturele typologie, 2011



Bron: SCP (SIM’11)

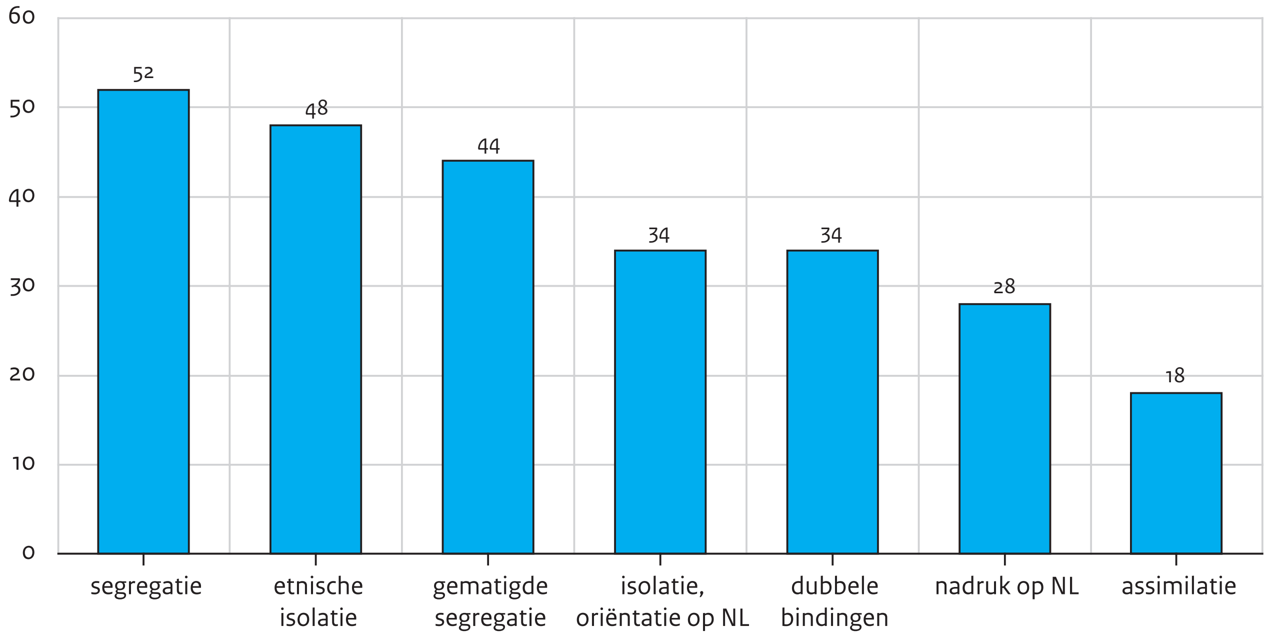
De verschillen tussen de categorieën van sociaal-culturele afstand blijven grotendeels overeind wanneer rekening wordt gehouden met andere kenmerken (zie bijlage B4.11, model 1, op www.scp.nl). Er is een duidelijk onderscheid tussen enerzijds de categorieën ‘(gematigde) segregatie’ en etnisch geïsoleerd’, en anderzijds de categorieën ‘assimilatie’, ‘nadruk op Nederland’, ‘dubbele bindingen’ en ‘geïsoleerd en georiënteerd op Nederland’.

Negatieve beeldvorming: stereotypen

Aan Marokkaanse en Turkse Nederlanders[5] is gevraagd of ze vinden dat Nederlandse vrouwen te veel vrijheden hebben. Het aandeel dat daar (helemaal) mee eens is, is per sociaal-culturele categorie weergegeven in figuur 4.5.

Personen uit de categorieën '(gematigde) segregatie' en 'etnisch geïsoleerd' onderschrijven de stelling dat Nederlandse vrouwen te veel vrijheden hebben het meest. Ongeveer de helft is het hiermee eens. De personen die tot de categorieën 'nadruk op Nederland' en 'assimilatie' behoren, zijn het minst vaak die mening toegedaan.

Figuur 4.5
Antwoord op de stelling 'Nederlandse vrouwen hebben te veel vrijheden', naar sociaal-culturele typologie, aandeel (helemaal) mee eens (in procenten)



Bron: SCP (SIM'11)

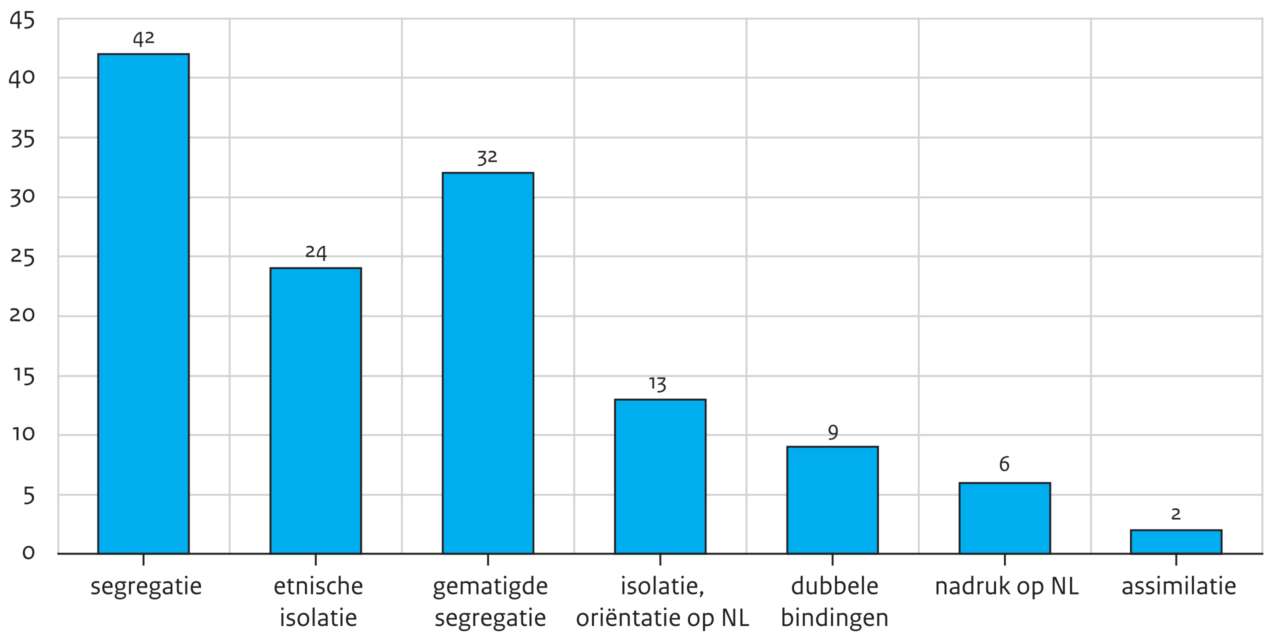
Ook rekening houdend met achtergrondkenmerken is er een duidelijk onderscheid tussen de sociaal-culturele categorieën in de mate waarin deze opvatting wordt onderschreven (zie bijlage B4.11, model 2, op www.scp.nl). Onder meer een lagere opleiding, een lager inkomen, een sterkere religieuze beleving en meer autochtonen in de wijk hangen positief samen met de opvatting dat Nederlandse vrouwen te veel vrijheid hebben. Deze achterliggende kenmerken verklaren dus niet volledig de verschillen in de opvatting (dat Nederlandse vrouwen te veel vrijheden hebben) tussen de sociaal-culturele categorieën.

Houding ten aanzien van een gemengd huwelijk met een autochtone Nederlander

De wijze hoe groepen zicht tot elkaar verhouden, wordt onder andere ook uitgedrukt in de acceptatie van een partner uit de andere groep. In figuur 4.6 is voor de zeven categorieën het aandeel weergegeven dat het (zeer) vervelend zou vinden wanneer hun kind een relatie met een autochtone Nederlander zou hebben.
De categorie 'segregatie' vertoont de meeste weerstand ten aanzien van een relatie met een autochtone Nederlander, gevolgd door de categorie 'gematigde segregatie'. Het meest positief staat de categorie 'assimilatie' tegenover een relatie met een autochtone

Nederlander. De acceptatie is ook groot bij migranten die wel banden hebben met beide groepen, maar waarbij de nadruk op Nederland ligt.

Figuur 4.6
Negatieve houding ten aanzien van een autochtone Nederlander als partner[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a De respondenten is gevraagd: 'Zou u het vervelend vinden als een van uw kinderen een autochtone partner kiest?'

Bron: SCP (SIM'11)

Van de achterliggende kenmerken is vooral de religieuze beleving een belangrijke factor. Deze hangt sterk negatief samen met de houding ten aanzien van een relatie met een autochtone Nederlander. Een hoger opleidingsniveau is juist positief gerelateerd aan de acceptatie van een autochtone partner.
De verschillen tussen de sociaal-culturele categorieën worden wat kleiner wanneer verschillen in achterliggende kenmerken worden meegewogen, maar ze verdwijnen niet (zie bijlage B4.11, model 2, op www.scp.nl). Migranten in de categorieën 'dubbele binding', 'nadruk op Nederland en 'assimilatie' vinden ook dan een relatie met een autochtoon minder onwenselijk dan de andere categorieën. De categorie 'segregatie' heeft de minst positieve houding ten aanzien van een gemengde relatie.
Een verwante indicator voor intergroepsverhoudingen is de mate waarin gemengde vriendschappen worden geaccepteerd. Het beeld is grotendeels hetzelfde als bij de houding ten aanzien van een gemengde partnerrelatie (zie bijlage B4.12 op www.scp.nl).

Samengevat is de beeldvorming over autochtone Nederlanders onder de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'segregatie' het minst positief. Bij personen uit de groepen 'nadruk

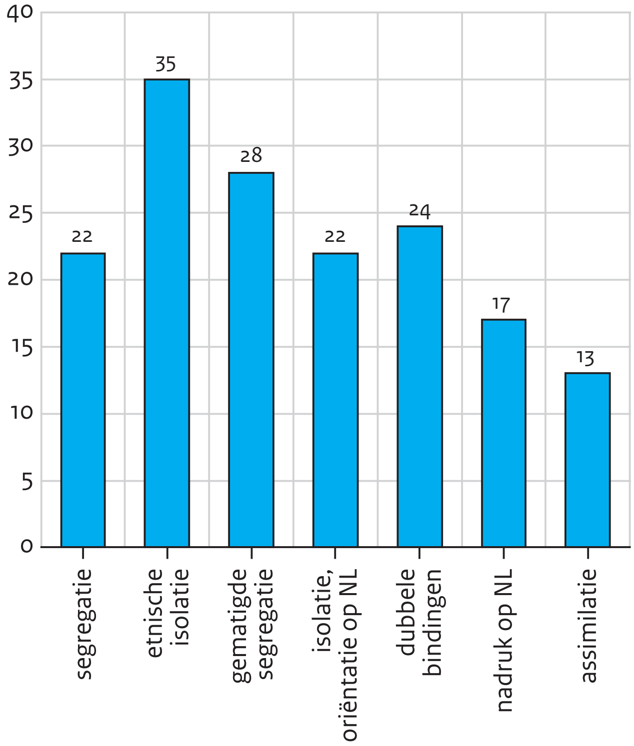
op Nederland' en 'assimilatie' is de beeldvorming over autochtone Nederlanders het meest positief.

Ervaren acceptatie en ervaren discriminatie

Om een beeld van de perceptie van het maatschappelijk klimaat te krijgen, kijken we naar de ervaren acceptatie en de ervaren discriminatie. In figuur 4.7 is voor alle sociaal-culturele groepen het aandeel met een gebrekkige ervaren acceptatie weergegeven. In figuur 4.8 is de persoonlijk ervaren discriminatie van de diverse sociaal-culturele categorieën in beeld gebracht.
Het beeld is voor beide indicatoren van de perceptie van het maatschappelijk klimaat grotendeels gelijk. Opvallend is dat de categorie 'segregatie' relatief weinig discriminatie ervaart en zich relatief weinig niet-geaccepteerd gevoelt. Alleen de categorie 'assimilatie' ervaart minder discriminatie en voelt zich meer geaccepteerd. De groep 'etnisch geïsoleerd' ervaart juist de meeste discriminatie en voelt zich het minst geaccepteerd van alle sociaal-culturele categorieën.

Ook wanneer achterliggend kenmerken rekening wordt gehouden, geldt dat de ervaren discriminatie het grootste is bij de categorie 'etnisch geïsoleerd' en het kleinst bij de categorie 'assimilatie' (zie bijlage B4.13, model 1, op www.scp.nl). Bij de ervaren acceptatie is een duidelijk onderscheid zichtbaar tussen de categorieën waarvan het accent meer bij de herkomstgroep ligt dan bij Nederland of migranten met dubbele bindingen (zie bijlage B4.13, model 2, op www.scp.nl). Migranten uit de categorieën 'dubbele bindingen', 'nadruk op Nederland' en 'assimilatie' voelen zich meer geaccepteerd dan migranten uit de categorieën '(gematigde) segregatie' en 'etnisch geïsoleerd'.
Van die achterliggende kenmerken hangen zowel religieuze beleving als opleiding negatief samen met de ervaren acceptatie. Dat hogeropgeleiden negatiever over het maatschappelijk klimaat denken, komt overeen met de notie van de integratieparadox (zie ook hoofdstuk 2).

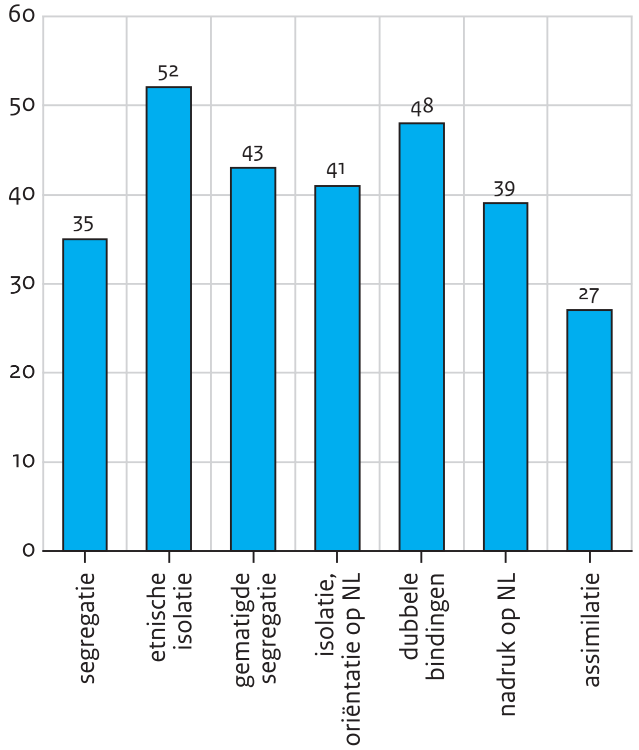
Figuur 4.7
Weinig ervaren acceptatie[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a De ervaren acceptatie is gemeten op basis van vier stellingen waarvan een schaal is geconstrueerd. Deze stellingen zijn: 'In Nederland krijg je als allochtoon alle kansen', 'Nederland staat open voor allochtone culturen', 'Nederland is een gastvrij land voor allochtonen' en 'In Nederland worden je rechten als allochtoon gerespecteerd'. De Cronbach's alpha van de schaal op basis van deze vier stellingen is 0,82. De variabele ervaren acceptatie – die van minimaal 1 tot maximaal 5 loopt – is gehercodeerd, waarbij een score lager dan 2,5 correspondeert met weinig ervaren acceptatie.

Bron: SCP (SIM'11)

Figuur 4.8
Ervaren discriminatie ('af en toe' tot 'zeer vaak')[b], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a In deze figuur is het aandeel weergegeven dat aangeeft 'af en toe', 'vaak' of 'zeer vaak' discriminatie te ervaren. De twee andere antwoordcategorieën zijn 'nooit' en 'bijna nooit'.

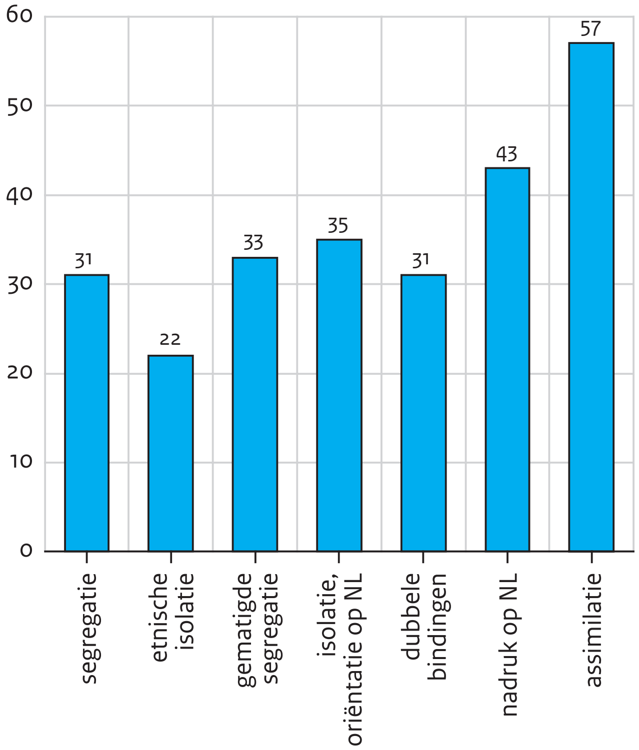
Bron: SCP (SIM'11)

4.4.3 Sociaal vertrouwen en politieke participatie

We richten ons in deze subparagraaf op twee vormen van sociaal vertrouwen. Horizontaal sociaal vertrouwen heeft betrekking op het vertrouwen dat burgers in elkaar hebben (figuur 4.9). Verticaal vertrouwen (figuur 4.10) verwijst naar het vertrouwen dat burgers in de overheid en haar instituties hebben.

Personen uit de categorie 'segregatie' hebben iets minder vertrouwen in de medemens dan gemiddeld, maar het zijn de personen uit de categorie 'etnisch geïsoleerd' die het minste horizontaal sociaal vertrouwen hebben. Ook het vertrouwen in instituties (zoals de regering, de rechters en de politie) is bij deze categorie laag. Het sociaal vertrouwen is groot bij de categorie 'nadruk op Nederland' en vooral de groep 'assimilatie'.

Figuur 4.9
Horizontaal sociaal vertrouwen[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



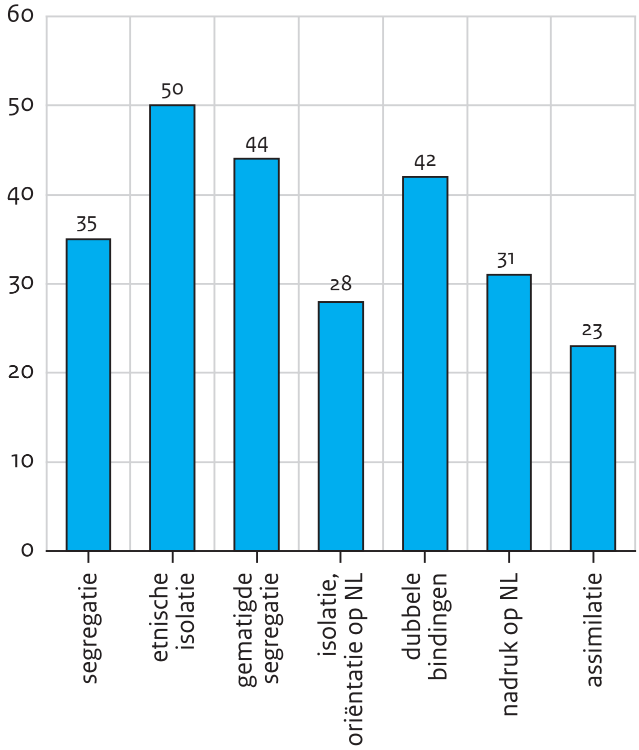
a Dit vertrouwen is onderzocht aan de hand van de stelling: 'Vindt u dat over het algemeen de meeste mensen wel te vertrouwen zijn of vindt u dat men niet voorzichtig genoeg kan zijn in de omgang met mensen?' In deze figuur is het aandeel respondenten weergegeven dat vindt dat mensen over het algemeen wel te vertrouwen zijn.

Bron: SCP (SIM'11)

De verschillen tussen de sociaal-culturele categorieën blijven grotendeels hetzelfde wanneer rekening wordt gehouden met achterliggende kenmerken zoals opleiding, leeftijd en religie (zie bijlage B4.14, model 1 en 2, op www.scp.nl). Er zijn duidelijke verschillen in het sociaal vertrouwen van de categorieën die op grotere afstand staan vergeleken met de categorieën die worden gekenmerkt door een geringe sociaal-culturele afstand, vooral de groep 'assimilatie'.

Figuur 4.10

Weinig vertrouwen in instituties[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a Verticaal sociaal vertrouwen is gemeten op basis van het vertrouwen dat men heeft (op een schaal van 1 tot 10) in de regering, de rechters en de politie in Nederland. Van deze drie vertrouwenscijfers is per categorie van sociaal-culturele afstand weergegeven welk deel gemiddeld een onvoldoende geeft (< 5,5).

Bron: SCP (SIM'11)

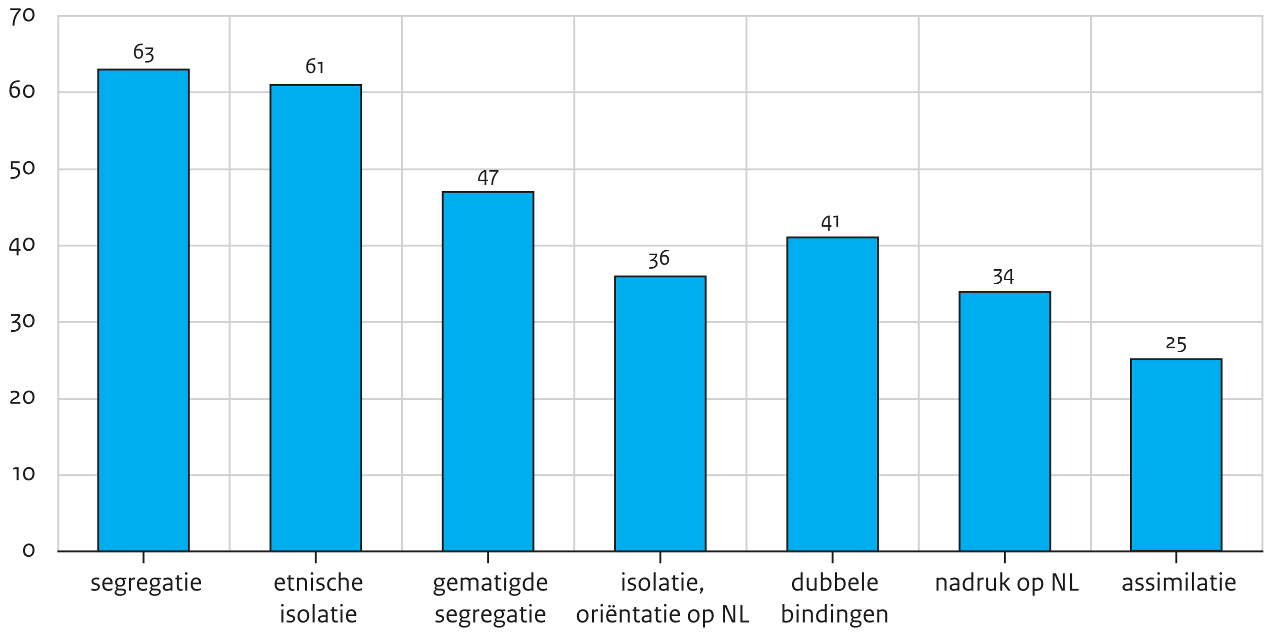
Politieke betrokkenheid

Afstand kan ook gevolgen hebben voor de politieke participatie. De politieke interesse is het geringste bij de categorieën 'segregatie' en 'etnisch geïsoleerd'. Meer dan de helft van migranten die behoren tot deze categorieën geeft aan niet in politiek geïnteresseerd te zijn (zie figuur 4.11). Bij personen uit de categorieën 'nadruk op Nederland' en 'assimilatie' zijn deze aandelen het kleinst.

Een betere taalbeheersing, een hoger inkomen, een hogere opleiding, een langere verblijfsduur en een hogere leeftijd hangen positief samen met politieke interesse (zie bijlage B4.15 op www.scp.nl). Als rekening met dit soort kenmerken wordt gehouden, blijven de verschillen tussen de sociaal-culturele categorieën bestaan.
De intentie om te gaan stemmen – ook een indicator van politieke betrokkenheid – is bij de categorie 'etnisch geïsoleerd' het geringst (zie bijlage B4.16 op www.scp.nl). Bij de categorie 'segregatie' is het deel dat niet de intentie heeft om te gaan stemmen kleiner en vergelijkbaar met alle andere sociaal-culturele categorieën, uitgezonderd de groep 'assimilatie'. Bij de laatstgenoemde categorie is het deel dat aangeeft niet te gaan stemmen het kleinst.

Kortom, het sociaal vertrouwen en de politieke betrokkenheid zijn het geringst bij de twee groepen die het sterkst de kenmerken van een groep op afstand hebben: de categorieën 'segregatie' en 'etnisch geïsoleerd'.

Figuur 4.11
Geen politieke interesse[a], naar sociaal-culturele typologie, 2011 (in procenten)



a Er is gevraagd: 'Bent u geïnteresseerd in politiek?', met als antwoordcategorieën 'zeer', 'een beetje' en 'niet'.

Bron: SCP (SIM'11)

4.5 Conclusie en discussie

Het etnisch landschap in Nederland laat een grote verscheidenheid zien aan sociaal-culturele groepen. Binnen de categorie die het meest de trekken van een groep op afstand heeft (de categorie 'segregatie'), zijn de sociale, emotionele en culturele afstand tot de Nederlandse samenleving groot, terwijl er wel hechte sociale en emotionele banden zijn met de herkomstgroep. Dit type zien we hoofdzakelijk terug bij de Marokkaanse (15%) en vooral Turkse Nederlanders (20%). Deze categorie komt veel minder voor bij Antilliaanse en Surinaamse Nederlanders (resp. 4 en 3%). Ook de categorie 'etnisch geïsoleerd' wordt gekenmerkt door een grote afstand van de Nederlandse samenleving, maar er zijn evenens weinig sociale banden met herkomstgroep. De omvang van de categorieën 'segregatie' en 'etnische geïsoleerd' samen verschilt niet veel tussen Marokkaanse en Turkse Nederlanders. Anders is wel dat de Turkse Nederlanders meer tot de categorie 'segregatie' behoren, terwijl de Marokkaanse Nederlanders vaker 'etnisch geïsoleerd' zijn.
Turkse en Marokkaanse Nederlanders behoren nauwelijks tot de categorie 'assimilatie': een beperkte sociale, culturele en emotionele afstand tot de Nederlandse samenleving, terwijl de inbedding in de herkomstgroep beperkt is. Bij de andere twee migrantengroepen

is dit anders: ongeveer een op de vijf Surinaamse Nederlanders en een op de vier Antilliaanse Nederlanders past hierin.
De categorieën 'assimilatie' aan de ene en 'segregatie' aan de andere kant van het spectrum vormen de twee uiterste groepen van afstand. Dat betekent niet dat alle typen op één dimensie van afstand kunnen worden geplaatst. Er is ook sprake van hybride sociaal-culturele posities: de gerichtheid op de eigen groep wordt gecombineerd met gerichtheid op autochtone contacten en de autochtone samenleving. De emotionele en de culturele dimensie zijn dan sterk verbonden. Wanneer de culturele afstand groot is, is er over het algemeen ook een grote emotionele afstand. De sociale dimensie staat daar wat meer los van. Mensen kunnen zich verbonden met de herkomstgroep voelen, maar toch weinig etnische contacten onderhouden (categorie 'etnisch geïsoleerd') of juist veel sociale contacten met autochtone Nederlanders hebben zonder een sterke emotionele band en/of een grote culturele afstand.
Zo geldt voor bijna de helft van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders dat de emotionele band met Nederland beperkt is en de culturele afstand groot, maar worden er tegelijkertijd ook veel sociale contacten met autochtone Nederlanders onderhouden ('gematigde segregatie').
In vergelijking het acculturatiemodel van Berry (1997) zien we de groep van gemarginaliseerden (geen bindingen met beide groepen) niet terug. De groep die daar het meest op lijkt, is de categorie 'etnisch geïsoleerd': de afstand tot Nederland is groot en ze onderhouden weinig sociale contacten binnen de herkomstgroep. Toch voelen ze zich wel emotioneel verbonden met de herkomstgroep. De gemarginaliseerde groep lijkt dus afgaand op onze analyses eerder een theoretisch concept dan een fenomeen dat daadwerkelijk veelvuldig in Nederland bestaat.
De omvang van de sociaal-culturele groepen die we onderscheiden, is vanzelfsprekend afhankelijk van de gehanteerde metingen. Zo is de culturele afstand bepaald op basis van stellingen over homoseksualiteit, genderrollen en zelfbeschikking. We hebben niet kunnen onderzoeken in hoeverre men de rechtsstaat afwijst of antidemocratische waarden aanhangt. Wanneer we deze extremere vormen van culturele afstand wel hadden kunnen onderzoeken, was de omvang van de groep op afstand misschien kleiner.

Achterliggende kenmerken van sociaal-culturele afstand

Er is niet alleen variatie tussen, maar ook binnen migrantengroepen. Ouderen, migranten van de eerste generatie, lageropgeleiden en personen met een sterke religieuze oriëntatie staan het vaakst op afstand. Jongeren, migranten van de tweede generatie, hogeropgeleiden en personen zonder sterke religieuze oriëntatie behoren juist vaak tot de categorie 'assimilatie' of hebben een meer hybride oriëntatie: de banden met en gerichtheid op leden van de herkomstgroep zijn sterk, maar worden vaak gecombineerd met autochtone contacten. Dat is een duidelijke verschuiving ten opzichte van de oudere eerste generatie.
Drie belangrijke voorwaarden voor blootstelling aan en contact met de ontvangende samenleving – langere verblijfsduur, betere beheersing van de Nederlandse taal en wonen in een wijk met veel autochtonen – verkleinen de kans om tot de categorie 'segregatie' te

behoren. Ook structurele posities (zoals betaald werk en een hoger inkomen) maken de kans om tot deze categorie te behoren kleiner. De toegang tot werk biedt de gelegenheid om in contact te komen met autochtonen, de taal en gewoonten te leren en creëert bovendien voorwaarden om een band met de ontvangende samenleving op te bouwen. Een sterkere religieuze oriëntatie daarentegen vergroot de kans om tot de categorie 'segregatie' te behoren. Religieuze verschillen tussen groepen gaan vaak met culturele verschillen gepaard, die weer van invloed kunnen zijn op wederzijdse contacten en processen van identificatie.
Hoewel lageropgeleiden en migranten van de eerste generatie verhoudingsgewijs vaak tot de categorie 'segregatie' behoren, zien we dit niet terug wanneer rekening wordt gehouden met andere kenmerken. Indirect is er wel een verband, bijvoorbeeld via de beheersing van de Nederlandse taal, de wijk waarin men woont en de structurele positieverwerving. Daarnaast kan de integratieparadox van invloed zijn. Het zijn juist de hoogstopgeleiden migranten die (groeps)discriminatie ervaren, negatiever oordelen over autochtonen en die zich afgewezen voelen door de ontvangende samenleving (zie bv. Gijsberts en Vervoort 2009), bijvoorbeeld door meer negatieve ervaringen met de autochtone bevolking en/of een grotere bewustwording van de mate van etnische ongelijkheid.
Ook wanneer rekening wordt gehouden met achterliggende kenmerken zoals opleiding, religie en Nederlandse taalbeheersing zijn de Turkse Nederlanders het sterkste vertegenwoordigd in de categorie 'assimilatie' en de Antilliaanse groep het minst vaak. Deze verschillen kunnen mogelijk worden toegeschreven aan specifieke groepsprocessen (zie hoofdstuk 3). Die hebben we hier niet goed kunnen analyseren; het onderzoek heeft zich gericht op individuele verklaringen voor sociaal-culturele afstand.
Van de tweede generatie Turkse en Marokkaanse Nederlanders behoort 5% tot de categorie 'segregatie'. Dit is relatief een kleine groep, maar absoluut gezien gaat het om duizenden (jonge) Nederlanders, die zich dus nauwelijks verbonden voelen met Nederland en bijna geen contact hebben met autochtone Nederlanders. Ook de tweede generatie oordeelt doorgaans ongunstig over het maatschappelijk klimaat en de kansen in Nederland. De (hoogopgeleide) tweede generatie stelt met nadruk (ervaren) discriminerend gedrag en belangrijke waarden aan de orde. Zij laten meer dan voorheen hun stem horen om te laten weten dat ze als volwaardig burger van dit land willen worden beschouwd. Dit kan tot verschillende gedragsreacties leiden: naast dialoog en betrokkenheid zien we ook separatie en rebellie (Dagevos en Huijnk 2014). In de verdiepende hoofdstukken 6 tot en met 8 komen deze thema's uitgebreider aan bod.

Gevolgen van sociaal-culturele afstand

Tussen de sociaal-culturele categorieën zijn er grote verschillen in posities en houdingen op andere domeinen. Bijna op alle terreinen nemen de categorieën 'etnisch geïsoleerd' en 'segregatie' de minst gunstige positie in, ook wanneer rekening wordt gehouden met achterliggende factoren zoals leeftijd, taalbeheersing, religiositeit en opleiding. Migranten in deze categorieën geven het vaakst aan dat hun gezondheid slecht is, dat ze ongelukkig zijn en dat hun leefsituatie in vergelijking met andere mensen er slechter aan toe is. Onder

deze groepen is de beeldvorming over autochtone Nederlanders het minst positief; ze hebben het minst vaak positieve gevoelens ten aanzien van autochtone Nederlanders, onderschrijven het stereotype dat Nederlandse vrouwen te veel vrijheden hebben het vaakst en hebben de grootste bezwaren wanneer hun kind bevriend is of een relatie heeft met een autochtone Nederlander. Ook wat betreft sociaal vertrouwen en politieke participatie scoren deze migranten laag.
De overeenkomsten tussen deze twee groepen op afstand zijn sterker dan de verschillen. Het grootste verschil tussen beide groepen betreft de perceptie van het maatschappelijk klimaat. Het zijn migranten uit de categorie 'etnische isolatie' die van mening zijn dat de acceptatie van migranten door autochtonen in Nederland het geringst is. Zij ervaren ook de meeste persoonlijke discriminatie. De categorie 'segregatie' neemt – opvallend genoeg – een middenpositie in ten opzichte van de andere sociaal-culturele categorieën wat betreft de perceptie van het maatschappelijk klimaat. Wanneer men grotendeels in afzondering van elkaar leeft, is de kans op negatieve sociale ervaringen misschien beperkter. Het sociaal vertrouwen is bij beide categorieën relatief laag, maar bij de categorie 'etnisch geïsoleerd' nog wat geringer dan bij 'segregatie'.
Bij de categorieën 'nadruk op Nederland' en 'assimilatie' is het beeld gespiegeld aan dat bij de twee groepen op (grote) afstand: hun welbevinden is juist relatief goed, de beeldvorming over autochtone Nederlanders positief, en de politieke betrokkenheid en het vertrouwen in instituties en andere mensen groot. Ook voelen deze migranten zich het sterkst geaccepteerd in Nederland en rapporteren ze relatief weinig ervaren discriminatie.
De drie meer hybride sociaal-culturele categorieën – 'gematigde segregatie', 'geïsoleerd en georiënteerd op Nederland' en 'dubbele bindingen' – nemen vaak een tussenpositie in op de diverse onderzochte terreinen. De categorie 'gematigde segregatie' – waartoe ongeveer de helft van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders behoort – scoort op het gebied van welbevinden relatief goed, maar zit wat betreft de (negatieve) beeldvorming over autochtone Nederlanders dicht bij de opvattingen van de twee groepen met de grootste afstand. Ook voelen personen uit de categorie 'gematigde segregatie' zich naar verhouding weinig geaccepteerd en is het vertrouwen in instituties beperkt. In tegenstelling tot vrij veel eerder onderzoek is het niet zo dat de groep met dubbele bindingen – in Berry's terminologie is dat de categorie 'integratie' – de gunstigste posities inneemt, bijvoorbeeld op het gebied van welbevinden en gezondheid.
Het is opvallend dat voor veel terreinen de afstand tot de Nederlandse samenleving doorslaggevender lijkt te zijn dan de sociale relaties die al dan niet binnen de herkomstgroep worden onderhouden. Het is heel goed mogelijk dat er voor deviant gedrag – dat met de beschikbare gegevens niet goed kon worden onderzocht – wel een groot verschil is tussen de twee geïdentificeerde groepen op (grote) afstand. De literatuur wijst er namelijk op dat een hecht sociaal vangnet een beschermende factor kan zijn tegen deviant gedrag zoals criminaliteit of extremisme. Migranten uit de categorie 'etnisch geïsoleerd' missen voor een groot deel de beschermende kracht die van sociale relaties kan uitgaan, terwijl personen uit de categorie 'segregatie' hier wel aan worden blootgesteld. In algemene zin geldt dat integratie in zowel de eigen herkomstgroep als in de bredere samenleving ertoe

kan leiden dat deviant gedrag vermindert. Mensen die sociaal geïsoleerd zijn, zijn extra ontvankelijk voor deviant gedrag. Ze worden niet of nauwelijks blootgesteld aan groepsnormen en sociale controle en hebben weinig te verliezen. De hoge mate van sociale cohesie binnen de Turkse gemeenschap wordt bijvoorbeeld als verklaring gezien voor de relatief lage criminaliteitscijfers in deze groep en het naar verhouding kleine aandeel dat geradicaliseerd is en uitgereisd is naar Syrië voor de jihad.

Noten

1 De afkorting LHBT staat voor lesbiennes, homoseksuelen, biseksuelen en transgenders.

2 Het aantal Surinaamse en Antilliaanse Nederlanders dat tot de categorie 'segregatie' behoort, is te klein om afzonderlijk uit te splitsen naar achtergrondkenmerken. Het beeld is bij de twee groepen samengenomen hetzelfde als het algemene beeld.

3 De mensen die tot de categorie 'etnisch geïsoleerd' behoren, zijn vergeleken met alle andere categorieën van sociaal-culturele afstand, maar niet met de categorie 'segregatie'. Wanneer deze categorie in de referentiegroep zou zitten, zou dat de resultaten vertroebelen; zij staan immers (theoretisch) nog verder op afstand.

4 Het psychisch welbevinden – een veelgebruikte indicator van welzijn en welbevinden – is niet gemeten. Deze zal waarschijnlijk wel deels worden weerspiegeld in de andere metingen van welzijn; ze zijn immers onderling sterk met elkaar verbonden.

5 In het onderzoek zijn een aantal vragen gesteld om de wederzijdse beeldvorming van moslims en autochtone Nederlanders in kaart te brengen. Zo zijn onder de autochtone bevolking vragen gesteld om stereotypen over moslims in beeld te brengen. Aan (het zeer kleine aandeel) moslims van autochtone herkomst zijn deze vragen niet gesteld. Het aandeel moslims onder de Antilliaanse en Surinaamse groep was eveneens te gering om te bestuderen.

5 Nederlandse onderzoeksliteratuur over andere groepen op afstand

Mieke Maliepaard en Mérove Gijsberts

In de voorgaande hoofdstukken was de aandacht op de grootste vier niet-westerse migrantengroepen in Nederland gericht. Zoals in hoofdstuk 1 werd vermeld, zijn er binnen Nederland meer etnische groeperingen die in meer of mindere mate kenmerken hebben waardoor ze op enige afstand staan van de samenleving voor wat betreft normen en waarden, contacten en emotionele verbinding. In dit hoofdstuk bespreken we de onderzoeksliteratuur met betrekking tot drie kleinere groepen in Nederland. We richten ons achtereenvolgens op de Chinees-Nederlandse eerste generatie, de Roma en de Somalische Nederlanders. Het ligt niet binnen het bereik van dit onderzoek om van *alle* in Nederland woonachtige migrantengroepen te schetsen in hoeverre ze op afstand van de ontvangende samenleving staan.
De keuze voor deze drie groepen is ingegeven door twee overwegingen: enerzijds betreft het groepen die in de literatuur en/of in het overheidsbeleid als groep op afstand worden aangemerkt. Anderzijds betreft het groepen waarover voldoende literatuur voorhanden is. Het gaat hier niet om groepen die (enkel) op economische afstand staan (gekenmerkt door bv. een hoge mate van werkloosheid), maar om afstand in het sociaal-culturele domein – wat echter, zoals we in hoofdstuk 4 hebben gezien, kan samengaan met economische afstand. We verkennen wat er op basis van empirisch onderzoek bekend is over de manier waarop deze drie groepen in Nederland zich in sociaal-cultureel opzicht manifesteren.
Per groep proberen we een beeld van de verschillende dimensies van afstand te schetsen. Daarnaast kijken we per groep op basis van de literatuur naar potentiële onderliggende oorzaken en gevolgen, zoals deze uiteengezet zijn in de eerdere hoofdstukken. Hiermee is, net als in voorgaande hoofdstukken, niet gezegd dat alle leden van deze etnische groepen op afstand staan en evenmin dat dit de enige groepen zijn die op afstand zouden kunnen staan.

5.1 Chinees-Nederlandse eerste generatie

Migratie van Chinezen naar Nederland kent een lange geschiedenis. Al ruim 100 jaar wonen en werken er Chinezen in Nederland, en ze vormen met circa 100.000 leden in omvang inmiddels de vijfde grote groep niet-westerse migranten in Nederland. Over Chinese Nederlanders bestond lange tijd het beeld van een zeer gesloten gemeenschap die zich afzijdig van de Nederlandse samenleving houdt, en vooral in (afhaal)restaurants werkt. Recent is er, mede door een aantal grootschalige studies, verandering in dit idee gekomen. Uit onderzoek is naar voren gekomen dat er duidelijk subgroepen in de Chinese migrantengemeenschap zijn aan te wijzen. Hierbij tekent zich grofweg een driedeling af, waarin de

‘oude’ eerste generatie (gearriveerd vóór 2000), de ‘nieuwe’ eerste generatie (gearriveerd na 2000) en de tweede generatie worden onderscheiden (Gijsberts et al. 2011). De tweede generatie Chinese Nederlanders wordt gekenmerkt door succesvolle integratie op zowel structurele als sociaal-culturele kenmerken. De eerste generatie daarentegen vertoont een ander beeld.[1]

De ‘oude’ eerste generatie Chinezen, vaak werkzaam in de horeca, kent een relatief grote sociale afstand tot de Nederlandse samenleving. Een derde deel van deze groep heeft naar eigen zeggen nooit contact met Nederlanders. Anders dan bij andere migrantengroepen is er een aanzienlijke groep (ongeveer een derde) die noch regelmatig met Nederlanders, noch regelmatig met andere Chinezen omgaat. Deze groep loopt het risico in een sociaal isolement te belanden. Dat er geen contact met Nederlanders is, betekent niet per definitie dat men daar dus ook afwijzend tegenover staat: het overgrote deel van deze groep vindt het prima als hun kinderen zouden trouwen met of vrienden worden met een Nederlander.

De groep recenter gemigreerde Chinezen (na 2000 gemigreerd) heeft een ander profiel. Deze groep kenmerkt zich door een sterke gerichtheid op China, in combinatie met een zeer beperkte gerichtheid op Nederland. Dit is deels te verklaren door het feit dat deze Chinezen nog maar relatief kort in Nederland zijn, maar ook door de tijdelijke aard van hun verblijf: velen kwamen als student naar Nederland en de meesten verwachten niet in Nederland te blijven (slechts een derde geeft aan hier te willen blijven wonen). Dit is terug te zien in de afstand die ze tot de Nederlandse samenleving ervaren: 80% identificeert zich sterk als Chinees, terwijl 28% zich sterk als Nederlands identificeert. Slechts 29% van de groep voelt zich thuis in Nederland. Van de nieuwkomers onderhoudt 40% vooral contacten met andere Chinezen en voor 73% van de groep is dat zelfs wekelijks het geval. Toch heeft 40% wekelijks sociaal contact met Nederlanders. Veel van deze contacten zullen in het Engels plaatsvinden, want de groep spreekt relatief slecht Nederlands (zie Gijsberts et al. 2011).

Chinezen zijn relatief sterk georganiseerd in Nederland. Een deel van deze organisaties is gericht op ondernemers, wat niet vreemd is gezien het hoge aantal zelfstandigen in de Chinese gemeenschap, maar er zijn ook gezelligheidsverenigingen, hulporganisaties en belangenbehartigingsorganisaties (Van Heelsum 2004). Daarnaast zijn er relatief veel schoolorganisaties: zo’n 40 Chinese zaterdagscholen, georganiseerd onder één koepel. Deze zaterdagscholen hebben tot doel om kinderen taal en cultuur van de regio van herkomst bij te brengen (Wolf et al. 2011); ze hebben als zodanig dan ook vooral een *bonding*-functie. Vergeleken met andere groepen zijn Chinese Nederlanders in het algemeen geen frequente bezoekers van verenigingen. Als ze dit wel doen, is dat relatief vaak (in 40% van de gevallen) een Chinese vereniging (Gijsberts et al. 2011). In 2004 bleek uit een inventarisatie dat veel Chinese organisaties op regionale (en dus niet nationale) herkomst gebaseerd zijn (Van Heelsum 2004). Dit zou mede kunnen worden verklaard door het feit dat veel Chinezen zich primair verbonden voelen met mensen uit dezelfde streek, of familie, en dat ze zich in veel mindere mate als nationale groep manifesteren in Nederland. Chinezen werden ook pas relatief laat (gezien hun lange historie als migrantengroep in Nederland en

relatief grote omvang) door de Nederlandse overheid in het doelgroepenbeleid betrokken. In 2004 werd het IOC (Inspraakorgaan Chinezen) opgericht, om zo tegemoet te komen aan de behoefte van de Nederlandse overheid voor een aanspreekpunt in de Chinese gemeenschap (Wolf et al. 2011).

Uit verschillende studies komt naar voren dat binding als 'Chinezen' onder Chinese Nederlanders relatief beperkt is. Men is wel sterk gericht op eigen familie en mensen uit hetzelfde dorp of dezelfde regio in China. De 'Chinatowns' die in verschillende steden in Nederland zijn ontstaan, lijken eerder een staaltje stadsmarketing dan dat het gevolgen van sterke woonsegregatie zijn. Chinezen wonen juist erg gespreid over Nederland.
Uit onderzoek van Knotter et al. (2009) komt naar voren dat er binnen de Chinese gemeenschap een sterke morele verplichting bestaat tot het bijstaan van familie, vrienden en mensen uit dezelfde streek (*guanxi*). Het systeem van *guanxi* berust op een bepaalde mate van wederkerigheid, wat betekent dat degene die je hebt geholpen bij je in het krijt staat.
Dit systeem versterkt de banden binnen de gemeenschap. Voor nieuwe migranten kan *guanxi* een grote steun in het vinden van een woning en werk zijn, maar in sommige gevallen kan het ook tot uitbuiting van illegale migranten leiden (die zonder loon lange dagen in keukens van Chinese restaurants maken in ruil voor opvang en onderdak).

Mogelijke oorzaken van afstand

Het is duidelijk dat de eerste generatie Chinezen op een aantal dimensies op enige afstand van de Nederlandse samenleving staan, vooral in hun sociale contacten en in termen van identificatie, thuisgevoel en familiewaarden. Voor de oorzaken van deze afstand ligt het voor de hand de groep 'oude' en 'nieuwe' migranten te onderscheiden.
Vogels et al. signaleerden al in 1999 dat de eerste generatie Chinese migranten voor het overgrote deel in de horeca werkten en daar (als zelfstandige of in loondienst) zeer lange dagen maakten. De beperkte tijd die overbleef, werd vooral aan het gezin besteed, waardoor er weinig tijd overbleef voor sociale activiteiten of bijvoorbeeld het leren van Nederlands (wat ook niet noodzakelijk was voor bv. werken in de keuken). Contacten op de werkvloer waren gezien de aard van het werk vaak binnen de eigen etnische groep, áls er al sociale contacten waren. De opvallende bevinding dat een groot deel van deze groep zich niet thuis voelt in Nederland, maar wel positief ten opzichte van Nederland staat, zou erop kunnen wijzen dat het 'niet meedoen' ook hiervan de oorzaak is. Het zou dan dus niet gaan om *push*- (vanuit de Nederlandse samenleving) of *pull*-factoren (vanuit de Chinese gemeenschap), maar veel meer om economische omstandigheden.
Voor de recenter naar Nederland gekomen Chinezen geldt een ander verhaal. Een groot deel van deze groep kwam naar Nederland voor studiedoeleinden. Omdat ze hun verblijf in Nederland als iets tijdelijks zien en Nederland niet als bestemmingsland beschouwen, investeren ze weinig in binding (op allerlei terreinen) met de Nederlandse samenleving. Vooral het leren beheersen van de Nederlandse taal is een grote investering die weinig meerwaarde heeft wanneer je na je opleiding weer naar een ander land vertrekt. Dat velen van hen na hun studie toch (al een aantal jaar) in Nederland werken, lijkt weinig aan deze

strategie te veranderen. Engels is voor veel van deze hoogopgeleide migranten voldoende om een weg op de werkvloer te vinden. Deze factoren tezamen zorgen ervoor dat deze groep op enige afstand van de Nederlandse samenleving blijft staan. Deze interpretatie is in lijn met hun meer kosmopolitische instelling (de meerderheid van de recente Chinese migranten wil niet in Nederland blijven, maar ook niet per se terug naar China).

Mogelijke gevolgen van afstand

Marginalisering of sociaal isolement is een reëel risico voor delen van de Chinese eerste generatie: zij zijn niet ingebed in netwerken van autochtonen, maar ook niet altijd in Chinese netwerken. Dit geldt vooral voor degenen die weinig familie in de buurt hebben wonen. Op individueel niveau kunnen de gevolgen voor het welbevinden hiervan schrijnend zijn. Veel ouderen zouden het liefst bij hun kinderen wonen, of met andere Chinezen samen (Vogels et al. 1999). Het opzetten van Chinese woonzorgcombinaties of verzorgingstehuizen (wat al op kleine schaal gebeurt) zou de marginalisering van deze groep kunnen tegengaan (Wolf et al. 2011). De afstand tot de Nederlandse samenleving is bij Chinese Nederlanders ook van invloed op hun fysieke en mentale gezondheid. Problemen rondom communicatie en een tekort aan kennis over de gezondheidszorg in Nederland vormen barrières voor een optimaal gebruik van zorgvoorzieningen bij de Chinezen in Nederland (Liu 2014).

Al met al lijkt er, gezien de beperkte omvang van de groep, geen sprake van een breed maatschappelijk probleem dat consequenties voor mensen buiten de eerste generatie heeft. De gevolgen van het op afstand staan van de Chinese eerste generatie worden getemperd door het feit dat de tweede generatie zich heeft ontpopt tot 'modelminderheid': een zeer hoogopgeleide groep die in hoge mate aan het sociaal verkeer deelneemt. Van overerving van problematiek over de generaties heen lijkt geen sprake te zijn.

Wat de gevolgen voor de meer recente migranten zijn, is moeilijker te zeggen. Deze groep is in hoge mate economisch zelfstandig en hoogopgeleid, en heeft alles in huis om succesvol structureel te integreren. Tegelijkertijd zorgt het idee dat het verblijf tijdelijk is voor een bepaalde sociaal-culturele afstand, aangezien nauwelijks wordt geïnvesteerd in Nederland. In dit opzicht is deze groep misschien het best te vergelijken met de expatgemeenschap.

Of de betrekkelijk grote afstand tot de Nederlandse samenleving in het geval van de Chinese eerste generatie consequenties voor de mate van deviant gedrag heeft, is niet eenduidig vast te stellen. In de literatuur over criminaliteit binnen de Chinese groep komen groepsgrenzen tussen Chinezen en Nederlanders wel sterker naar voren dan op andere terreinen. Er lijkt er sprake te zijn van criminaliteit die volledig gericht is op de eigen groep: delicten gepleegd door Chinezen bij andere Chinezen, vooral gevallen van afpersing van winkel- en restauranteigenaren. Doordat de aangiftebereidheid onder Chinezen relatief beperkt is, is de omvang van het probleem niet bekend (Knotter et al. 2009).

5.2 Roma

Roma in Nederland vormen een groep waarvoor al jarenlang veel politieke en beleidsmatige aandacht is, maar waarover we relatief weinig weten. Omdat de Roma een etnisch-culturele groep vormen en niet uit één herkomstland afkomstig zijn, zijn er vrijwel geen statistische gegevens over deze groep voorhanden. Ook kwalitatieve studies naar de groep zijn beperkt tot specifieke thema's en subgroepen in de populatie. Omdat een deel van deze onderzoeken specifiek 'probleemgezinnen' of 'problematiek rondom criminaliteit' als thema heeft, is het bij afwezigheid van algemene cijfers waarschijnlijk dat de kennis die over deze groep voorhanden is vooral betrekking heeft op een problematische subgroep binnen de Roma-populatie (Van Baar 2014). Dit dient men dan ook in gedachten te houden bij het lezen van deze paragraaf.
Hoeveel Roma er in Nederland verblijven, is onduidelijk; schattingen lopen ver uiteen tussen 3000 en 40.000 (Rodrigues en Matelski 2004; Trimbos 2012; Cahn en Guild 2008). Door migratie uit Oost-Europa (waar Roma een veel grotere minderheidsgroep vormen) en natuurlijke aanwas is de groep in Nederland met de jaren beetje bij beetje gegroeid.
Een klein deel van de Roma kwam al in de jaren zestig en zeventig naar Nederland, gevolgd door een grotere migratiegolf in de jaren negentig (Movisie 2013). De recentere migranten zijn vaak niet herkenbaar als Roma en manifesteren zich ook niet expliciet als zodanig (Sollie et al. 2013). Over recent gemigreerde Roma is te weinig informatie voorhanden om een volledig beeld van hun positie in Nederland te schetsen.
De groep Roma die in de jaren zestig en zeventig naar Nederland kwam, kreeg in 1977 middels een Generaal Pardon toestemming om in Nederland te blijven wonen. Oorspronkelijk ging het om zo'n 500 personen, maar inmiddels zou de groep zijn gegroeid tot naar schatting 3000 leden (Jorna 2013). De families werden verspreid over elf Nederlandse gemeenten, soms ook wel 'Roma-gemeenten' genoemd.[2] Deze elf gemeenten kennen nog steeds een relatief hoge concentratie van Roma, hoewel er ook groepen naar Den Bosch, Amsterdam, Tilburg en Enschede zijn vertrokken (Sollie et al. 2013). Veel van het onderzoek naar in Nederland wonende Roma heeft betrekking op deze groep en hun (klein)kinderen: door de regionale concentraties (deels in woonwagenkampen) is dit een zichtbare groep, die in beleid veel met probleemgedrag wordt geassocieerd. Onderzoek naar deze groep beroept zich vaak op interviews met experts en slechts in veel mindere mate op gesprekken met Roma zelf. Het gaat vaak om betrekkelijk kleinschalig onderzoek.
Hoewel het een in omvang kleine groep betreft, heeft de Nederlandse overheid in 2011 een aanzienlijk bedrag uitgetrokken voor het tegengaan van problemen binnen deze groep en is er door de jaren heen in verschillende gemeenten beleid voor de Roma ontwikkeld.
Er heerst een sterke perceptie dat de Nederlandse Roma (vooral degenen die in 'Roma-gemeenten' wonen) op afstand van de Nederlandse samenleving staan. In deze paragraaf wordt uiteengezet op welke terreinen dat mogelijk geldt en hoe dit doorwerkt in hun positie in de Nederlandse samenleving.
De Roma die in Roma-gemeenten wonen, wonen deels bij elkaar in woonwagenkampen, maar deels ook in 'gewone' (huur)huizen. Hoewel de groep maar klein is, lijkt ze relatief

naar binnen gericht. Uit verschillende onderzoeken komt naar voren dat veel Roma ingebed zijn in hechte familiestructuren, die weer onderdeel zijn van overkoepelende (clan)structuren. Een familie kan soms uit honderden leden bestaan, verspreid over verschillende woonplaatsen. De hechte banden uiten zich onder andere in het samen (willen) wonen met meerdere generaties, en veelvuldige en soms langdurige bezoeken aan familieleden in andere steden of landen, rondom begrafenissen of huwelijken. Of deze hechte banden contacten met niet-Roma in de weg staan, is niet helemaal helder. Sollie et al. (2013) rapporteren in hun onderzoek naar probleemgezinnen dat er vaak slecht contact is met buren en buurtgenoten, maar dit gaat waarschijnlijk om een zeer selectieve groep. Wel komt uit interviews met experts naar voren dat leden van de Roma-gemeenschap soms afwijzend tegenover contacten met autochtone Nederlanders staan (en dan vooral voor hun kinderen) uit angst dat ze negatief beïnvloed zullen worden door autochtone vrienden die andere normen en waarden hebben. Er zou weinig menging tussen Roma en niet-Roma zijn, als gevolg van wederzijds wantrouwen (Movisie 2013).
Over identificatiepatronen van Roma is relatief weinig bekend. Verschillende onderzoeken laten zien dat de etnische identificatie als Roma wordt gebruikt om te differentiëren van het '*gadje*' (niet-Roma). De Roma-identiteit en -cultuur, die al eeuwen met vervolging worden bedreigd, lijken zeer belangrijk te zijn voor Roma in Nederland en worden door taal en culturele tradities in stand gehouden. In hoeverre Roma, die al meerdere generaties in Nederland wonen, zich ook Nederlands voelen en zich thuis voelen in Nederland, is voor zover wij weten niet bekend.
Familie (in brede zin) is voor veel Roma zeer belangrijk. Roma trouwen – vergeleken met andere groepen in Nederland – (zeer) vroeg en krijgen op jonge leeftijd kinderen. Het 'huwbaar' zijn van meisjes is erg belangrijk, en daarom wordt in de opvoeding veel nadruk gelegd op maagdelijkheid en de voorbereiding op een taak als vrouw en moeder (Liégeois 2007). Uit de literatuur komt een beeld naar voren van een hoge mate van sociale controle op het naleven van gemeenschapsnormen, vooral ten aanzien van seksualiteit en genderrollen. Vooral jonge meisjes staan onder hoge druk om zich aan de groepsnormen over seksualiteit en de positie van de vrouw aan te passen. Ook ouders voelen zich soms door de gemeenschap onder druk gezet om dochters van school te halen om haar 'huwbaar' te houden. Het concept van 'reinheid' (*marime*) speelt hierin een grote rol. Gedrag van individuele leden dat niet *marime* is, heeft zijn weerslag op de eer van de familie. Hierdoor is de druk op individuele leden om zich conform de heersende normen te gedragen sterker (Sollie et al. 2013). Ouders spelen nog steeds vaak een grote rol in het tot stand komen van huwelijken, die geacht worden binnen de groep plaats te vinden (Liégeois 2007).
Toch betekent dit niet dat jongeren geen mogelijkheden zien om de regels van de ouders flexibel te interpreteren. Zo worden jonge stelletjes waarvan de ouders het niet eens zijn met de relatie door een nacht weg te blijven beschouwd als 'getrouwd', waardoor ouders het huwelijk wel móéten accepteren (Movisie 2013).
Scholing heeft van oudsher minder prioriteit, vooral voor meisjes. Van hen wordt vaak niet verwacht dat ze na het huwelijk nog zullen werken, waardoor het belang van een diploma minder groot is. Dit leidt er in sommige gevallen toe dat ouders ervoor kiezen dochters na

de basisschool niet verder te laten leren, om hen voor te bereiden op een taak in het huishouden, maar ook om hen te beschermen tegen de andere moraliteit die op de scholen heerst (Rodrigues en Matelski 2004). Ook gemeenteambtenaren zoeken de verklaringen van schooluitval in de Roma-cultuur:

> *Kortweg komt deze verklaring erop neer dat Roma-ouders hun kinderen nauwelijks stimuleren om naar school te gaan, omdat ze hun Roma-identiteit willen beschermen en de burgerwereld als bedreigend voor deze identiteit beschouwen. Om vaardigheden in het huishouden op te doen en hun eer te beschermen, worden Roma-meisjes vanaf jonge leeftijd thuisgehouden en op jonge leeftijd uitgehuwelijkt.* (Trimbos 2012: 20)

De laatste jaren is schooluitval enigszins teruggedrongen, hoewel Roma hierin nog steeds oververtegenwoordigd lijken te zijn (Trimbos 2012). Er wordt scherp onderscheid in de rol van jongens en meisjes gemaakt. Jongens worden niet thuisgehouden van school, maar tegelijkertijd wordt er in sommige kringen afwijzend naar participatie op de arbeidsmarkt en doorstuderen gekeken (Movisie 2013). Doordat relatief weinig Roma in het bezit zijn van een startkwalificatie en er niet altijd positief tegenover het werken in loondienst wordt aangekeken, is de economische positie van Roma zwak te noemen. De nadruk op jong trouwen en de afwezigheid van stimulering van schoolsucces creëert vooral voor meisjes een grotere afstand tot de Nederlandse maatschappij. Experts signaleren wel dat in verschillende Roma-kringen inmiddels later wordt getrouwd en dat schooluitval vooral op de basisschool is afgenomen (Movisie 2013).

Roma staan bekend om het vormen van hechte gemeenschappen. Dit vertaalt zich echter niet of nauwelijks in formele verbanden of overlegorganen. Veel Roma lijken buiten de familie weinig voorkeur te hebben voor het opzetten van of participeren in een hiërarchisch gestructureerde organisatie op basis van hun groepslidmaatschap. Organisaties die er waren, zoals het Nederlands Instituut Sinti en Roma, en de Landelijke Sinti Organisatie, zijn om verschillende redenen weer opgehouden te bestaan (Movisie 2013). Momenteel lijken er voornamelijk kleinschalige organisaties te bestaan. Dat er weinig formele Roma-organisaties zijn, wil dat niet zeggen dat er geen informele verbanden of netwerken zijn. Roma die onder het Generaal Pardon van 1977 vielen, wonen vaak in en rondom de Roma-gemeenten, in hechte leefgemeenschappen die meestal op familieverbanden zijn gebaseerd (Sollie et al. 2013).

Van oudsher hebben de Roma een eigen vorm van rechtspraak, middels de *Kris Romani*, die in Oost-Europa nog wordt toegepast (Marushiakova en Popov 2007). Het is onduidelijk in hoeverre deze eigen vorm van rechtspraak in Nederland nog steeds wordt toegepast.

Als groep hebben de Roma wat Sollie et al. (2013: 33) 'een hoog mobiliteitsbewustzijn' noemen. Dit wil niet zeggen dat alle Roma in woonwagens leven, maar wel dat ze minder vast aan een woonplaats zijn gebonden dan de gemiddelde Nederlander. Het is niet ongebruikelijk om te verhuizen van stad naar stad of naar een ander land, als gevolg van conflicten binnen de leefgemeenschap of op zoek naar een betere economische situatie. Ook wordt er veel gereisd voor huwelijken en begrafenissen van Roma in andere landen, wat soms betekent dat kinderen enkele weken niet naar school komen (Rodrigues en Matelski 2004).

In vrijwel alle onderzoeken naar Roma in Nederland wordt gesproken van een gesloten gemeenschap, waar niet-Roma (onderzoekers, maar ook hulpverleners of medewerkers van scholen) moeilijk toegang toe krijgen. Deze geslotenheid gaat soms gepaard met wantrouwen jegens niet-Roma, zowel gezagsdragers (overheid, gemeenten, scholen), als individuele autochtonen met hun afwijkende normen (Rodrigues en Martelski 2004).
Toch betekent dit niet dat de Roma één grote hechte gemeenschap vormen. De groepsgrenzen lijken vooral rondom de familie te worden getrokken – wat wel in brede zin moet worden geïnterpreteerd (Sollie et al. 2013).

Al met al tekent zich een beeld af van een gesloten groep, met sterke eigen normen, die op bepaalde terreinen afwijken van de heersende normen in de Nederlandse samenleving. Vooral voor de positie van meisjes en vrouwen is dit soms zorgelijk.

Mogelijke oorzaken van afstand

De oorzaken van de problematiek rondom de Roma worden vaak gezocht in de geschiedenis van de Roma als vervolgde en buitengesloten groep. In Oost-Europa is de achterstelling en discriminatie gemeengoed en in het verleden heeft vervolging van Roma extreme vormen aangenomen (bv. in de Tweede Wereldoorlog). Daarnaast speelt het (van oudsher) nomadische karakter van de groep een grote rol. Door het rondtrekken is de familie heel belangrijk geworden en dus is het ook van belang om iedereen 'erbij' te houden (Liégeois 2007). Dit heeft zich vertaald in strakke groepsnormen en een eigen vorm van rechtspraak. Naarmate de Roma meer vaste verblijfsplaatsen zijn gaan krijgen in Nederland, zijn er wel veranderingen in traditionele rolpatronen waar te nemen.
De relatief beperkte contacten tussen Roma en niet-Roma kunnen misschien voor een deel worden verklaard vanuit het feit dat een deel van de Roma-kinderen niet naar school gaat, schooluitval onder Roma hoog is en arbeidsmarktparticipatie juist weer erg laag (zie Vogels et al. 2014). Door deze lage mate van participatie in de Nederlandse samenleving is er weinig mogelijkheid tot contact over en weer.

Mogelijke gevolgen van afstand

Het feit dat groepsnormen onder Roma succesvol van ouders op kinderen worden doorgegeven, betekent dat de Roma-cultuur, ondanks de geringe groepsgrootte, kan blijven voortbestaan. De hechte inbedding in familiestructuren voorkomt dat leden in een sociaal isolement belanden als gevolg van afstand tot de samenleving. Er zijn aanwijzingen dat bij delen van de Roma-gemeenschap bepaalde vormen van criminaliteit worden gelegitimeerd. De bestaande afstand tot de Nederlandse samenleving kan er in extremis toe leiden dat wetten en regelgeving als minder relevant worden beschouwd door leden van de gemeenschap (Sollie et al. 2013). Ook problemen zoals schooluitval en uitkeringsafhankelijkheid worden doorgegeven van ouder op kind, waarbij vooral de negatieve houding ten aanzien van onderwijs en betaalde arbeid er ten eerste voor zorgt dat leden van de groep structureel achtergesteld blijven ten opzichte van andere groepen in de samenleving, wat bijvoorbeeld criminaliteit in de hand kan werken. Ten tweede zijn er weinig mogelijkheden

om banden aan te gaan buiten de eigen groep, en is er (voor degenen die weinig onderwijs volgen) weinig blootstelling aan de Nederlandse normen en waarden. Op termijn kan dit tot een nog sterkere afkering van de Nederlandse samenleving leiden. Het gevolg hiervan kan zijn dat houdingen ten aanzien van de Roma verder verslechteren, wat vervolgens weer tot een vergroting van de afstand kan leiden. Deze vicieuze cirkel is moeilijk te doorbreken.

5.3 Somalische Nederlanders

Er wonen momenteel 39.000 Somaliërs in Nederland (cijfers van 2015, CBS Statline).[3] Het is de grootste groep migranten uit Sub-Sahara-Afrika. De groep kent een relatief korte verblijfsgeschiedenis in Nederland. Een eerste stroom Somalische migranten is in de vroege jaren negentig als vluchteling naar Nederland gekomen, deels als alleenstaand minderjarige vluchteling (AMV). Deze groep is vaak uit Noord-Somalië afkomstig. Een meer recente groep Somalische vluchtelingen is afkomstig uit het zuiden van Somalië, deels op de vlucht voor islamitisch radicalisme (Moors et al. 2010). De gemiddelde leeftijd van de groep is relatief laag (onder de 20); vooral de tweede generatie is nog erg jong (Dourleijn en Dagevos 2011). Somaliërs wonen als gevolg van het spreidingsbeleid voor vluchtelingen deels in kleine dorpen verspreid over het land, waar ze na de asielaanvraag terechtkwamen. Dit heeft een hoge mate van versnippering van de Somalische bevolking in Nederland tot gevolg gehad. Een deel van de groep is later verhuisd naar grotere steden, maar toch waren er in 2010 maar vier steden waar meer dan 1000 Somaliërs woonden (Rotterdam kende in dat jaar met 1539 Somalische ingezetenen de hoogste concentratie; Wolf 2011).
Uit eerder onderzoek is naar voren gekomen dat Somalische Nederlanders op de terreinen van identificatie en sociaal contact niet op grote afstand staan: ze hebben vrij veel contacten met autochtone Nederlanders en identificeren zich voor een groep met een relatief korte verblijfsgeschiedenis in ons land vaak als Nederlander (zie Dourleijn en Dagevos 2011). Toch zijn er ook indicaties dat (jonge) Somaliërs enige afstand voelen tot Nederland. Uit twintig interviews met jonge Somaliërs maken Moors et al. (2010) op dat deze groep weinig discriminatie ervaart, maar wel een kloof tussen de Nederlandse en Somalische leefwerelden voelt. Deze kloof uit zich onder andere in botsende waarden. Somaliërs zijn, vergeleken met andere migrantengroepen in Nederland, sterk religieus. Van alle islamitische groepen zijn ze het best te vergelijken met Marokkaanse Nederlanders. Vooral in de naleving van religieuze regels vallen de Somaliërs op als zeer actieve gelovigen. Zo draagt (zo blijkt uit een groot survey onder Somalische Nederlanders) 80% van de Somalische vrouwen een hoofddoek (Maliepaard en Gijsberts 2012). Ook uit kwalitatieve studies komt naar voren dat de islamitische identiteit bij veel Somaliërs voor een belangrijk deel hun zelfbeeld bepaalt (Van Liempt 2011b; Moors et al. 2010; OSF 2014). Toch zijn Somaliërs over het algemeen niet sterk religieus georganiseerd: zo lijken er weinig Somalische moskeeën of andersoortige religieuze instanties te zijn. Somaliërs geven aan dat ze vaak naar moskeeën van andere etnische groepen gaan om te bidden (OSF 2014). De religieuze opvattin-

gen vertalen zich voor een deel in traditionele opvattingen over de rolverdeling tussen mannen en vrouwen (Dourleijn en Dagevos 2011); maar niet in een grote sociale afstand tot autochtone Nederlanders. Driekwart van de Somaliërs vindt het bijvoorbeeld, zo blijkt uit hetzelfde surveyonderzoek, geen probleem als hun zoon of dochter met een autochtone Nederlander zou trouwen. Hierin verschillen de Somaliërs duidelijk van de andere islamitische groepen in Nederland.

De naar schatting 150 Somalische verenigingen in Nederland zijn voor een groot deel gericht op het bieden van hulp aan Somalië, terwijl een kleiner deel zich richt op Somaliërs in Nederland (Migration Organisations Database). De relatief lage organisatiegraad van Somaliërs, in combinatie met de kleine omvang van de groep en hoge mate van spreiding, worden door beleidsambtenaren genoemd als reden dat Somaliërs niet erg zichtbaar voor gemeenten en overheid zijn (Klaver et al. 2010). Hierin speelt misschien ook de hoge mate van versnippering van organisaties een rol, waardoor gemeenten geen duidelijk aanspreekpunt hebben. Deze versnippering kan mede komen doordat de clanstructuur nog steeds een belangrijke factor in de levens van Somaliërs in Nederland is en de basis vormt voor organisaties en informele netwerken (OSF 2014). Wat de invloed van deze organisatie langs 'clanlijnen' op het dagelijks leven van Somaliërs is, is echter niet bekend. OSF signaleert onder de Somalische Nederlanders van de tweede generatie wel een afname van clanbewustzijn, en een verhoogde 'Somalische' identificatie (OSF 2014). In weerwil van de versnippering is een deel van de Somalische organisaties (momenteel 56) aangesloten bij de overkoepelende organisatie FSAN (Federatie van Somalische Associaties Nederland; zie www.fsan.nl). FSAN zet zich actief in tegen vrouwenbesnijdenis en voor het verbeteren van de positie van Somaliërs in Nederland. In die zin dragen de Somalische organisaties bij aan de integratie van Somalische Nederlanders.

Na de vlucht uit hun thuisland zijn Somaliërs overal in Europa neergestreken, maar de grootste groep bevindt zich in Groot-Brittannië. Veel Somaliërs in Nederland onderhouden contact met Somaliërs in andere landen en in het thuisland. Ondanks hun slechte economische situatie hier sturen veel Somaliërs geld aan achtergebleven familieleden. De transnationale banden vergemakkelijken mobiliteit over de landsgrenzen heen. Een deel van de in Nederland wonende Somaliërs is na enige tijd gemigreerd naar Groot-Brittannië.

Van Liempt (2011a en 2011b) en Van den Reek en Hussein (2003) brachten migratiemotieven van deze groep in kaart. Voor een deel is de migratie naar Groot-Brittannië te verklaren doordat Somalische vluchtelingen zich niet per se in Nederland wilden vestigen, maar door omstandigheden in Nederland asiel aanvroegen. Van deze groep is een deel na het verkrijgen van de verblijfsvergunning alsnog naar Groot-Brittannië vertrokken, waar vaak al familie woonde en waar men meer mogelijkheden dacht te hebben in termen van onderwijs en arbeidsmarktparticipatie. De beheersing van de Engelse taal zal daarbij ook een rol hebben gespeeld. Daarnaast lijkt een factor dat een deel van de migranten in Nederland onvoldoende vrijheid voelde om hun cultuur en vooral hun geloof te uiten in Nederland. Veel Somaliërs kwamen in kleine dorpen terecht, waar ze een duidelijke minderheid vormden. Voor een groot deel van de respondenten in deze onderzoeken bleek dit wel te helpen bij het maken van contact met autochtone Nederlanders, maar misten ze inbedding in de

Somalische groep en Somalische voorzieningen. Voor sommige achterblijvers gold dat juist de sterke sociale controle en nadruk op naleving van religieuze normen in gesegregeerde Britse wijken reden was om in Nederland te blijven in plaats van familie of vrienden naar Groot-Brittannië te volgen (Moors et al. 2010).

Mogelijke oorzaken van afstand

Binnen de Somalische gemeenschap is sprake van een grote sociaal-economische achterstand ten opzichte van de autochtone bevolking. 53% van de Somaliërs ontvangt een bijstandsuitkering, twee derde van de Somalische kinderen groeit op in een huishouden met een inkomen onder de armoedegrens en van hen die werken, doet 80% dat op het laagste niveau (CBS 2014; Dourleijn en Dagevos 2011; Huijnk et al. 2013). Omdat maar 23% van de Somaliërs een startkwalificatie heeft, is het waarschijnlijk dat de structurele positie van Somaliërs niet snel zal verbeteren. De Somalische groep is ook oververtegenwoordigd in criminaliteitscijfers. Al deze factoren dragen ertoe bij dat Somaliërs in een economische achterstandspositie zitten. Hierdoor kunnen ze hun kinderen moeilijk op weg helpen in de samenleving (Klaver et al. 2010). Ook leidt het gebrek aan kennis soms tot schuldenproblematiek (OSF 2014). Klaver et al. (2010) constateren dat er onder Somalische Nederlanders een opeenstapeling van problemen te zien is: velen zijn getraumatiseerd door ervaringen in Somalië, er is een grote culturele afstand tot Nederland, er is sprake van oververtegenwoordiging in de criminaliteit en van een zeer zwakke economische positie. Deze opeenstapeling van problemen, en dan vooral de sociaal-economische achterstand van Somalische Nederlanders, zou zich kunnen vertalen in ontevredenheid met Nederland, of negatieve houdingen ten aanzien van Nederlanders. Dit lijkt (op basis van de literatuur) (nog) niet het geval te zijn. Somalische Nederlanders beoordelen Nederland positief, ervaren weinig discriminatie en voelen zich zeer veilig in ons land. Misschien heeft dit (ook) te maken met het feit dat ze de situatie vergelijken met Somalië.

De afstand van Somaliërs tot de Nederlandse samenleving uit zich vooral op het gebied van de arbeidsmarkt en scholing, en, blijkend uit eerder onderzoek, in mindere mate op het sociaal-culturele vlak (hoewel ze in religieuze en genderrolopvattingen wel sterk afwijken van de 'gemiddelde' Nederlander, voelen ze geen grote afstand tot de Nederlandse samenleving). Verklaringen voor de slechte structurele positie van Somaliërs zijn vooral de belabberde situatie in Somalië wat betreft scholing. Veel Somalische vluchtelingen komen daardoor met slechte kwalificaties in Nederland en vinden met moeite een baan. De onveilige situatie in Somalië vormt ook ten dele een verklaring voor de positieve houdingen van veel Somaliërs over Nederland. Een situatie van werkloosheid en relatief slechte woonomstandigheden in Nederland is voor deze groep nog steeds beter dan het leven dat ze in Somalië hadden. In de Amerikaanse literatuur wordt dit fenomeen wel eens *immigrant optimism* genoemd: vergeleken bij het land van herkomst lijkt alles in het bestemmingsland beter en pas later (na verloop van tijd, of bij de tweede generatie) blijkt dat er ook nadelen aan de minderheidsstatus kleven en er grenzen aan de mogelijkheden zijn (Suárez-Orozco en Suárez-Orozco 2001).

Mogelijke gevolgen van afstand

Het is mogelijk dat met verloop van tijd en generaties het *first generation optimism* ten aanzien van Nederland verdwijnt en de onvrede toeneemt. Dit is mede te verwachten omdat een aanzienlijk deel van de tweede generatie het momenteel op school niet goed doet en deze groep met heel andere verwachtingen in de maatschappij staat dan de generatie van hun ouders. De slechte economische positie waarin de Somalische Nederlanders zich bevinden, zal zich op termijn mogelijk vertalen in een grotere mate van onvrede en een meer negatieve houding ten aanzien van Nederland. Ook is het mogelijk dat op termijn autochtone Nederlanders minder positief tegen Somalische Nederlanders zullen aankijken, gezien de achterblijvende sociaal-economische positie van deze groep. De maatschappelijke gevolgen van de povere sociaal-economische positie van Somalische Nederlanders zijn gezien de omvang van de groep relatief beperkt. Moors et al. (2010) signaleren op basis van een uitvoerige literatuurstudie en interviews binnen de Somalische gemeenschap dat er 'gevoeligheid voor religieuze orthodoxie' bij Somalische jongeren heerst en dat er een voedingsbodem voor radicalisering is. Factoren die hierbij als relevant worden aangemerkt, zijn enerzijds de leefsituatie van Somalische Nederlanders (economische achterstand, gecombineerd met weinig sociaal kapitaal en relatief veelvuldige psychische problematiek) en anderzijds de ervaren achterstelling. Door de afwezigheid van rolmodellen, en de beperkte mate waarin ouders jongeren kunnen helpen hun weg te vinden in de Nederlandse samenleving, gaan jongeren zelf op zoek. Moors et al. (2010) stellen dat de behoefte van jongeren om ergens bij te horen ('identiteitsbehoefte') vaak religieus wordt ingevuld. Zij signaleren dan ook een trend naar toenemende orthodoxie binnen deze groep.

5.4 Conclusies

Drie minderheidsgroepen in Nederland zijn in dit hoofdstuk de revue gepasseerd. We hebben in kaart gebracht wat de Nederlandse onderzoeksliteratuur concludeert met betrekking tot een aantal sociaal-culturele issues. In hoofdstuk 2 betoogden we dat de afstand in sociaal-culturele zin tussen groepen groter is als deze zich over meerdere dimensies opstapelt. Hier is een parallel met analyses naar sociale scheidslijnen te trekken. Hoe meer scheidslijnen in verschillende domeinen (sociaal, economisch, cultureel enz.) samenvallen, hoe groter de verschillen tussen groepen en hoe moeilijker deze verschillen overbrugbaar zijn (zie hoofdstuk 1). In dit hoofdstuk zijn we voornamelijk ingegaan op dimensies die in het sociaal-culturele domein liggen, namelijk contacten tussen groepen, identificatie met de eigen groep en met andere groepen en waardenpatronen. Ons uitgangspunt is: als leden van een groep voornamelijk intern gericht zijn, met weinig overbruggende contacten, zich voornamelijk met de eigen groep verbonden voelen en niet met andere groepen of de samenleving als geheel en opvattingen hebben die ver af staan van die van andere groepen, dan is er sprake van relatief veel sociaal-culturele afstand. We hebben in dit hoofdstuk laten zien dat er ook verbindingen met andere domeinen zijn (vooral sociaal-

economische achterstand). Als dat het geval is, worden tegenstellingen tussen groepen steeds moeilijker overbrugbaar.
Dat zien we in dit hoofdstuk vooral terug bij de Roma, een groep die ondanks de zeer beperkte omvang van de groep al jaren hoog op de beleidsagenda staat. Zij staan in zowel sociaal, economisch als ruimtelijk opzicht ver af van de Nederlandse samenleving.
Deels lijkt hier sprake te zijn van een zelfgekozen afstand, waar weinig onvrede over lijkt te zijn binnen de groep. Dit is anders bij de Somalische groep. Somaliërs in Nederland voelen zich relatief goed thuis en staan open voor contact, maar de mate van sociaal-economische participatie is beperkt. Veel Somaliërs in Nederland zijn laagopgeleid en het aandeel dat een baan heeft, is laag. Op termijn kan dit tot een toenemende onvrede binnen de Somalische groep leiden. Bij de Chinese eerste generatie lijken er weer andere processen te spelen. De groepsgrenzen lijken eerder te zijn ontstaan door de sterke gerichtheid op economische participatie dan uit het bewust creëren van afstand. De relatieve openheid ten aanzien van het aangaan van relaties met mensen buiten de Chinese gemeenschap ondersteunt dit idee, net als de positieve beeldvorming over de Chinese groep in Nederland. Toch is er wel een interne groepsdynamiek, die vooral naar voren komt in banden tussen mensen uit dezelfde herkomststreek en in het werkveld van de horeca.

Noten

1 Onder recente migranten bevindt zich ook een groep illegale Chinezen. In verschillende studies wordt melding gemaakt van de aanwezigheid van illegale Chinezen in Chinese restaurants, en van de Chinese betrokkenheid bij mensensmokkel (Knotter et al. 2009; Vogels et al. 1999). Hoewel dit bij uitstek een groep op afstand zou kunnen zijn, hebben we onvoldoende informatie om hier een accuraat beeld van te kunnen schetsen. Zowel over de omvang als over de problemen die in deze groep spelen, is weinig bekend.

2 Berkel-Enschot, Capelle aan den IJssel, Ede, Epe, Gilze-Rijen, Lelystad, Nieuwegein, Oldenzaal, Spijkenisse, Utrecht en Veendam.

3 http://statline.cbs.nl/Statweb/publication/?DM=SLNL&PA=37325&D1=0&D2=0&D3=0&D4=0&D5=64-65,199&D6=l&HDR=T&STB=G1,G2,G3,G4,G5&vw=T.

6 Groepen op grote afstand: achtergronden van islamitisch radicalisme en extremisme

Iris Andriessen en Karin Wittebrood

6.1 Inleiding

Op 11 september 2001 werd door al Qaida een aanslag op het World Trade Center in New York gepleegd ('9/11'). Sinds die tijd volgde een reeks gebeurtenissen die ook voor West-Europa en Nederland de mogelijke gevolgen van extremistische islamitische opvattingen concreet maakten. In 2002 kwamen twee Eindhovense jongeren om in de Indiase deelstaat Kasjmir. Zij waren uit Nederland vertrokken om aan de gewelddadige jihad deel te nemen. De zorg over radicalisering van moslims in Nederland werd vanaf toen steeds breder gedragen. De moord op Theo van Gogh in 2004 bracht de angst en zorgen over islamitisch radicalisme voor veel mensen dicht bij huis. De bomaanslagen in Londen in 2005 maakte duidelijk dat men inmiddels te maken had met '*home-grown*' terrorisme: de aanslagen bleken het werk te zijn van jongemannen die in Groot-Brittannië geboren en getogen waren.
Waar uitreizen eerder incidenteel leek voor te komen, vertrokken in de loop van 2013 ruim 100 personen uit Nederland naar Syrië om als jihadstrijder in de burgeroorlog mee te vechten (AIVD 2014). Tot 1 november 2015 zijn er vanuit Nederland in totaal circa 220 personen vertrokken (NCTV 2015). Het uitroepen van een kalifaat door IS in juni 2014 bleek voor sommigen een extra trigger om uit Nederland te vertrekken.
In januari 2015 vond de aanslag bij de redactie van het tijdschrift *Charlie Hebdo* in Parijs plaats. Reacties daarop lieten zien dat de aanslagen niet zonder meer werden veroordeeld: er bleek ook een groep moslims te zijn die het gebruik van geweld niet afkeurden en die met de ideeën van de radicale islam sympathiseerden. Hoe groot de groep zogenoemde sympathisanten is, is niet duidelijk. De AIVD denkt dat deze groep sinds 2010 sterk is gegroeid en uit enkele duizenden mensen bestaat (AIVD 2014).
Sinds het nieuwe millennium heeft West-Europa dus te maken met een aantal nieuwe en zorgwekkende fenomenen: *home-grown* islamitisch terrorisme en uitreizigers. Steeds duidelijker werd ook dat een deel van de moslims sympathiseert met (delen van) het gedachtegoed van de radiale islam en zich afkeert van de West-Europese samenlevingen waarin ze zijn opgegroeid. Dit roept vragen op naar de omvang, ernst en verklaringen van deze fenomenen. Meer specifiek staan in dit hoofdstuk de volgende vragen centraal:
– Wat is de omvang en ernst van islamitisch radicalisme en extremisme in Nederland?
– Welke factoren kunnen tot radicalisering en extremisme leiden?

Om deze vragen te beantwoorden, maken we gebruik van twee methoden. Ten eerste is dat een beknopte literatuurstudie. De academische literatuur rondom radicalisering con-

centreert zich vooral binnen studies over terrorisme en terrorismebestrijding (Neumann en Kleinmann 2013). In dit hoofdstuk worden dan ook soms termen als 'terrorist' of 'terrorisme' gebruikt, in navolging van de geraadpleegde literatuur. Het onderwerp van dit hoofdstuk is echter breder en omvat ook radicaal islamitisch gedachtegoed. Ten tweede zijn interviews met experts en professionals gehouden. Experts zijn wetenschappers die zich met het onderwerp bezighouden of hebben gehouden; professionals zijn mensen die in de praktijk beroepsmatig in aanraking komen met het fenomeen. Het gaat dan bijvoorbeeld om jongerenwerkers, gemeenteambtenaren, een veiligheidscoördinator van een onderwijsinstelling, en medewerkers van een onderzoeks- en adviesbureau dat zich met radicalisering bezighoudt. In totaal zijn 29 mensen geïnterviewd. Bijlage A op www.scp.nl geeft een overzicht van de respondenten. De gesprekken namen de vorm aan van een open interview.

Deze aanpak brengt enkele beperkingen met zich mee (zie ook Neumann en Kleinmann 2013): we hebben een klein deel van de experts en professionals gesproken die zich met radicalisering bezighouden en het is niet ondenkbaar dat andere experts inzichten zouden kunnen toevoegen. In de bespreking van de literatuur sluiten we aan bij de inzichten van de experts. Dit hoofdstuk moet dus niet als een systematisch en uitputtend literatuuroverzicht worden gelezen. Het doel is meer om inzicht te geven in veelgenoemde factoren die met radicalisering samenhangen. We hebben deze factoren geordend in *push*- en *pull*-factoren: factoren die moslims als het ware wegduwen (*push*) van de Nederlandse samenleving en factoren die hen richting het radicale gedachtegoed en/of radicale bewegingen trekken (*pull*).

In dit hoofdstuk hebben we het over 'home-grown' islamitische radicalisering: het gaat om het proces waarin individuen geradicaliseerd raken in het land waarin ze wonen en zijn opgegroeid. De handelingsbereidheid kan zich ook uitstrekken naar andere landen: men kan besluiten uit te reizen naar gebieden als Syrië om, al dan niet met geweld, bij te dragen aan het stichten of vormgeven van een islamitische staat. In dit hoofdstuk leggen we de nadruk op (tweede generatie) migrantenjongeren. Bekeerlingen blijven grotendeels buiten beeld.

6.2 Islamitische radicalisering, extremisme en orthodoxie

Alvorens we de vraag beantwoorden wat volgens experts en professionals de omvang van islamitisch radicalisme in Nederland is, bakenen we enkele begrippen af die raakvlakken met elkaar hebben: orthodoxie, radicalisme en extremisme. Het gaat hier om een analytisch onderscheid. Of mensen tot het ene fenomeen of het andere moeten worden gerekend, is in werkelijkheid vaak niet zo duidelijk: mensen wisselen bijvoorbeeld van categorie, of combineren elementen van verschillende categorieën waardoor grenzen vervagen en categorieën in elkaar overlopen. Ook kunnen mensen het een zeggen en het ander doen (bv. op internet aankondigen te willen uitreizen zonder daarvoor actie te ondernemen, vgl. Van San 2015). Om helderheid in een complex onderwerp te scheppen, is het goed om zo duidelijk mogelijk te definiëren over welke fenomenen we praten.

Islamitische radicalisering, extremisme en orthodoxie hebben met elkaar gemeen dat ze een terugkeer naar de grondslagen van het geloof via een letterlijke interpretatie van de Koran beogen (Buijs et al. 2006; Geelhoed 2014).

Orthodoxie verwijst naar een geloofsovertuiging waarin men vasthoudt aan beginselen die vaststaan, die als de waarheid worden gezien en die op tradities gebaseerd zijn (Moors en Jacobs 2009). Het gaat dus om één bepaalde uitleg van de islam, die als waar wordt gezien. In hun handelen proberen orthodoxe gelovigen zo veel mogelijk aan die uitleg vast te houden en de religieuze voorschriften en regels zo veel mogelijk te volgen (Verkuyten en Yildiz 2010). Orthodoxe moslims zoeken dus naar een 'pure' islam en proberen daar zo veel mogelijk naar te leven.

Bij *radicalisme* is sprake van een afwijzing van de huidige sociale, morele en politieke orde en een bereidheid om actie te ondernemen om persoonlijk bij te dragen aan de hervorming van de samenleving op grond van fundamentalistische geloofsovertuigingen (Moors en Jacobs 2009). Het gaat daarbij om overtuigingen die haaks op de kernwaarden van een bepaalde samenleving staan en daarom als radicaal worden beschouwd. Wat radicaal is, is immers tijd- en plaatsgebonden: het zijn ideeën die ten opzichte van de dominante samenleving radicaal zijn (Neumann 2013). In Nederland gaat het bijvoorbeeld om ondemocratische opvattingen of om de gelijkheid van mannen en vrouwen (zie hoofdstuk 2). De actiebereidheid om zelf aan de gewenste verandering bij te dragen, is wat radicalen van orthodoxen onderscheid. Binnen de radicale islam wordt een beroep gedaan op de 'ware gelovigen' om een actieve rol in de verwezenlijking van de nieuwe orde te spelen (Buijs et al. 2006). Er is daarbij sprake van een bepaalde mate van gevoelde urgentie omdat in de overtuiging van de radicale islam de islam wordt gemarginaliseerd en door het Westen met de ondergang wordt bedreigd. Ingrijpen wordt als een dringende zaak voorgesteld, omdat de islam op het punt staat te worden vernietigd (Buijs et al. 2006: 15, zie ook Dalgaard-Nielsen 2014).

Extremisten onderscheiden zich van radicalen vooral door het middel dat ze willen inzetten om de samenleving te hervormen. Extremisten zijn bereid om geweld te gebruiken en zien dit in sommige gevallen als de enige manier om verandering tot stand te brengen (vgl. De Koning en Meijer 2011). Buijs et al (2006: 15) formuleren drie opvattingen die de extremisten van de radicalen scheiden.

- Het einddoel, de gewenste ideale samenleving en de verwezenlijking van de heerschappij van Allah wordt in absolute, utopische termen geformuleerd, dat wil zeggen als een doel dat in beginsel alle middelen heiligt.
- De uniciteit en de superioriteit van de groep gelovigen wordt benadrukt en de tegenstander wordt gedemoniseerd, waarmee de tegenstelling tussen de krachten van het Goede en het Kwade, tussen de partij van God en de partij van de duivel, wordt verabsoluteerd.
- Er wordt een specifieke invulling van de jihad[1] gepropageerd, namelijk dat het de plicht is van alle moslims om alle denkbare middelen in te zetten ter bestrijding van het Kwaad en ter realisering van de goede samenleving.

Het begrip *radicalisering*, tot slot, verwijst naar het transformatieproces waarbij mensen er steeds meer van overtuigd raken dat de bestaande orde radicaal anders moet en dat ze daaraan persoonlijk een bijdrage willen leveren. Dit proces kan uiteindelijk tot extremisme en terrorisme leiden, maar kan ook leiden tot handelingsbereidheid binnen de grenzen van de wet (activisme) (vgl. Bartlett en Miller 2012).

6.2.1 Salafisme

Radicalisering en extremisme worden vaak in verband gebracht met het salafisme, een islamitische religieuze stroming die streeft naar 'een moreel sociaal herstel door terug te keren naar de religieuze bronnen: de Koran en de Sunna' (Roex et al. 2010). Volgers van deze stroming dienen zich letterlijk aan de islamitische verplichtingen en geboden te houden en zo de zuivere islam te belijden (Buijs et al. 2006). Zij proberen zo strikt mogelijk te leven naar het voorbeeld van de profeet Mohammed. Nieuwlichterij moet worden uitgebannen, omdat dit niet de 'ware zuivere islam' betreft (Roex et al. 2010).

Veel uitreizigers blijken aanhangers van het salafisme te zijn, maar andersom is het niet zo dat alle salafisten (potentiële) jihadstrijders zijn (Roex et al. 2010). Buijs et al. (2006) beschrijven drie verschillende invullingen van het salafisme: apolitieke salafi's, politieke salafi's en jihadisalafi's.

Apolitieke salafi's proberen hun geloof zo puriteins en spiritueel mogelijk te belijden, waarbij ze andere mensen proberen te overtuigen en uit te nodigen ook deze weg te volgen (*dawa*). Ze streven naar de stichting van een islamitische staat en invoering van de sharia in de Arabische en islamitische wereld, maar niet in het Westen. Geweld om dit ideaal te bereiken wordt afgekeurd. Moslims kunnen in westerse democratieën leven, ondanks de tegenstand van deze groep tegen de democratie (want alleen God hoort wetten te maken, niet de mens). Wanneer de manier waarop deze mensen invulling willen geven aan hun geloof onder druk komt te staan, wordt migratie naar een islamitisch land als beste optie gezien.

Politieke salafi's streven eveneens naar de stichting van een islamitisch kalifaat in het Midden-Oosten waar de sharia geldt. Ook zij willen dit bereiken via *dawa* en niet via geweld. Het verschil tussen de politieke en apolitieke salafi's is de weg die zij naar dit einddoel bewandelen. Buijs et al. (2006: 74-75) schrijven: 'Politieke salafi's proberen deze doelen te bereiken door middel van een actieve opstelling jegens de samenleving en door gebruik te maken van de aanwezige kansen en mogelijkheden die de transformatie op den duur mogelijk maken. Ze verschillen in dat opzicht van apolitieke salafi's, die zich alleen op religieus vlak engageren en zich niet met politiek willen bezighouden; volgens hen moet politiek aan politici en machthebbers worden overgelaten. Ze verschillen hierin eveneens van de jihadisalafi's, die islamisering van de hele wereld nastreven en het gebruik van geweld propageren en goedkeuren.'

Jihadisalafi's vinden dat de ware islam de wereld moet veroveren en dat overal ter wereld de sharia moet worden ingevoerd. Hun versie van de islam is de enige ware. Dat er ook andere stromingen van de islam bestaan, is niet goed, want die bedreigen de eendracht van de moslims. Om tot de islamisering van de wereld te komen, is jihad gerechtvaardigd. Moslims hebben de plicht te strijden tegen corrupte leiders, geleerden en ongelovige vijan-

den van de islam. Andere moslims kunnen ook tot ongelovige worden verklaard (*takfir*). Dit gaat meestal gepaard met het vogelvrij verklaren van die persoon: iedere ware moslim heeft de plicht deze persoon te doden.
De AIVD en de NCTV spreken in een recent rapport hun zorgen uit over de salafistische geloofsstroming, die zij 'antidemocratisch en polariserend' noemen en als voedingsbodem beschouwen voor radicalisering naar gewelddadig jihadisme (AIVD en NCTV 2015). Buijs et al. (2006) uitten al eerder hun twijfel over de oprechtheid en de democratische gezindheid van de politieke en apolitieke salafi's. Het vermoeden is dat deze groepen misschien een verborgen agenda hebben: na 9/11 en de moord op Van Gogh zouden zij zich in Nederland gematigder uiten, maar in hun hart wel het jihadigedachtegoed aanhangen. Roex et al. (2010) stellen dat weliswaar niet kan worden uitgesloten dat er met 'gespleten tong' wordt gepraat, maar aan de andere kant wijzen ze erop dat binnen de salafistische beweging leiders juist aanzien hebben op basis van hun kennis van de islam, charisma en oprechtheid. Een dubbele boodschap vanuit deze leiderfiguren zou dan ook volgens hen ertoe leiden dat volgelingen deze mensen niet meer als leider accepteren.

6.3 Omvang en ernst van islamitisch(e) orthodoxie, radicalisme en extremisme

Het is ingewikkeld om een goed beeld van de omvang van islamitische orthodoxie, radicalisme en extremisme in Nederland te krijgen. Verschillende wetenschappers hebben dit geprobeerd door onderzoek via vragenlijsten te doen. Hierna zetten we cijfers uit verschillende bronnen op een rij, die soms erg uiteen blijken te liggen.

6.3.1 Bevindingen uit eerder onderzoek

Omvang orthodoxie

Hoewel in dit hoofdstuk de categorie mensen die tot de orthodoxe moslims worden gerekend verder buiten beschouwing blijft, inventariseren we hier toch eerder onderzoek dat een inschatting beoogt te geven van het aandeel moslims in Nederland dat als 'orthodox' wordt gecategoriseerd. Dit doen we om een beeld te geven van in hoeverre dit in Nederland speelt. Orthodoxie, zo definieerden we in paragraaf 6.2, is een geloofsovertuiging waarin men vasthoudt aan beginselen die vaststaan, die als de waarheid worden gezien en die op tradities zijn gebaseerd (Moors en Jacobs 2009). In kwantitatief onderzoek in Nederland wordt vaak een smalle opvatting van orthodoxie gebruikt, die soms betrekking heeft op het naleven van gedragsvoorschriften, en soms op de islam als superieur en allesomvattend systeem (het stellen van religie boven democratie en politiek). De omvang van de groep die onder orthodox wordt geschaard, verschilt navenant. Er komt uiteindelijk dan ook geen duidelijk beeld van de omvang van de groep orthodoxe moslims in Nederland naar voren.
In de studie *Moslim in Nederland 2012* (Maliepaard en Gijsberts 2012) wordt op basis van verschillende vormen van religieus gedrag een aantal categorieën moslims geïdentificeerd. De basis voor dit onderzoek vormt het landelijk representatieve Survey Integratie Minder-

heden (SIM) dat in 2010/2011 onder een grote groep moslims is gehouden. De groep die op alle onderzochte aspecten van religieus gedrag het veelvuldigst participeert (bidden, moskeebezoek, religieuze regels naleven), is onder moslims van Marokkaanse, Turkse en Somalische herkomst het grootst. Deze groep vertoont niet alleen een hoge mate van religieuze participatie, maar ook een sterke religieuze identificatie. Het geloof speelt een belangrijke rol in hun leven. Ook zijn ze duidelijk conservatiever over homoseksualiteit en de rol van vrouwen, en meer ingebed in de eigen gemeenschap. Streng praktiserende moslims zijn vaker van de eerste generatie, ouder en lageropgeleid.

In veel kwantitatief onderzoek wordt orthodoxie opgevat als een geloofsovertuiging die actief de confrontatie met modernisering en secularisatie zoekt (bv. Phalet en Ter Wal 2004). In veel onderzoeken is dit gemeten als preferentie voor vermenging van religie en politiek, waarbij religie leidend moet zijn. In de studie *Islam in de multiculturele samenleving* (Phalet et al. 2000) stemde 1% van de Marokkaanse, 3% van de Turkse en 4% van de autochtone jongeren in Rotterdam in met de stelling: 'Politiek moet enkel en alleen op de islam/het geloof gebaseerd zijn.' Studies uit latere jaren vinden hogere percentages, maar ook de stellingen verschillen. Phalet en Gungor (2004) legden in hun onderzoek de stelling voor dat de islam boven kritiek verheven moet zijn (42% van de Turkse en 43% van de Marokkaanse Nederlandse moslims stemt hiermee in). Daarnaast werd de stelling voorgelegd: 'Islam en modern leven gaan niet goed samen.' Hier was 27% van de Turkse en 30% van de Marokkaanse moslims het mee eens. Roex et al. (2010) laten zien dat 43% van de moslims in Nederland vinden dat de regels van God belangrijker zijn dan de Nederlandse wetten. Koopmans (2015a) stelt dat 44% van de moslims in een aantal West-Europese landen een consequent fundamentalistische geloofsopvatting aanhangt.

Meer specifiek gaat het om instemming met de volgende drie opvattingen: gelovigen moeten terugkeren naar de wortels van de islam; er is maar één interpretatie van de Koran en alle moslims moeten zich daaraan conformeren; en de regels van de Koran zijn belangrijker dan de nationale wetgeving. In 2006 en 2007 is op grote schaal data verzameld onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders van de tweede generatie in Amsterdam en Rotterdam. Uit de resultaten van dit onderzoek blijkt dat deze jongeren vaak vinden dat het geloof een privézaak is tussen God en de gelovige. De meeste jongeren zijn het niet eens met de stelling dat religie in de politiek vertegenwoordigd moet zijn en nog minder van hen vinden dat de islam de enige autoriteit zou moeten zijn (Fleischmann 2011). Overigens is in het Survey Integratie Minderheden uit 2006 gevraagd of moslims vinden dat moslims mensen in Nederland tot de islam moeten bekeren: 17% van de respondenten was het hiermee eens (Dagevos et al. 2007).

Roex et al. (2010) meten in hun studie op basis van zes stellingen de gevoeligheid voor salafistisch gedachtegoed. Het gaat om vragen die betrekking hebben op gedragsvoorschriften uit het salafistische gedachtegoed, bijvoorbeeld of het al dan niet geaccepteerd is om aanwezig te zijn op plekken waar alcohol wordt gedronken, goud of broekspijpen tot over de enkels te dragen (voor mannen), of films te kijken waarin blootscènes voorkomen. Volgens hun bevindingen is 8% van de moslims in Nederland streng orthodox: deze respondenten vinden bepaalde zaken (zoals het luisteren naar niet-islamitische muziek of het

dragen van broekspijpen over de enkels) die volgens minder strenggelovige moslims nog wel zouden kunnen, niet toegestaan. Streng orthodoxe moslims zijn in het algemeen ouder, lageropgeleid en vaker werkloos dan andere moslims. Onder Marokkaans-Nederlandse moslims was de groep streng orthodoxe moslims groter (12%) dan onder Turks-Nederlandse moslims (5%). Streng orthodoxe moslims vinden het minder vaak een goed idee dat een samenleving uit verschillende religies bestaat en ze vinden vaker dat geweld een legitiem middel is om een bepaald doel te bereiken, en ze onderschrijven democratische normen en waarden minder.
De bevindingen uit de studies verschillen en geven dus geen eenduidig beeld van de omvang van de groep orthodoxe moslims in Nederland. Hieraan liggen voor een groot deel methodologische problemen ten grondslag. Zo is het niet alleen lastig om betrouwbare en valide items te formuleren die een adequaat beeld zullen geven, ook kan men zich afvragen of mensen met zeer orthodoxe overtuigingen in voldoende mate via een survey-onderzoek worden bereikt om betrouwbare schattingen te kunnen geven.

Steun voor radicaal gedachtegoed en geweld

In verschillende onderzoeken wordt de steun voor of goedkeuring van geweld gemeten. Dezelfde methodologische problemen die we voor het meten van de omvang van de groep orthodoxen schetsten, spelen ook bij deze metingen.
Phalet en Gungor vonden in 2004 dat 7% van de Turkse Nederlanders en 9% van de Marokkaanse Nederlanders bereid is om met illegale actiemiddelen (zoals straatgeweld of het aanrichten van materiële schade) de islam te verdedigen. Van den Bos et al. (2009) vonden in hun internetsurvey onder 131 moslims dat 18% de stelling onderschrijft: ‘Ik kan moslims die geweld tegen andere mensen gebruiken begrijpen.’ Jongeren die deze stelling onderschrijven, blijken een sterkere intentie tot het vertonen van gewelddadig gedrag te hebben. Uit onderzoek van Roex et al. (2010) bleek dat 11% van de Nederlandse moslims het voor zichzelf in bepaalde situaties acceptabel vindt vanuit zijn religie geweld te gebruiken. 14% keurt geweld niet goed, maar vindt dat het soms de enige manier is om een ideaal te bereiken. Wessels en Dijkman (2012) vinden in hun onderzoek onder sterk geïsoleerde moslima’s in Amsterdam dat 4% stelt dat er geweld mag worden gebruikt om de islam te verdedigen; bijna 3% vindt zelfs dat er geweld gebruikt móét worden. Van de respondenten is 7% bereid om zelf geweld te gebruiken tegen andere mensen als deze hun geloof bedreigen. In dit onderzoek zijn alleen vrouwen bevraagd.

Extremisten en uitreizigers

Zoals gesteld is het om verschillende redenen lastig via surveys een inschatting van de omvang van de verspreiding van het radicale gedachtegoed te geven. Daarom kan ook naar gedrag worden gekeken: het aantal mensen dat radicale overtuigingen omzet in gedrag en geweld gebruikt (*extremisten*) en/of vertrekken naar Syrië en Irak (*uitreizigers*).
De Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid (NCTV) meldt in het meest recente Dreigingsbeeld Terrorisme Nederland (NCTV 2015) dat er tot 1 november 220 personen uit Nederland zijn vertrokken. Mannen reizen uit om deel te nemen aan de gewa-

pende strijd, vrouwen doorgaans om met een strijder te trouwen en een gezin te stichten. Van de uitreizigers zijn er waarschijnlijk 42 in de gewapende strijd zijn omgekomen; 40 personen zijn inmiddels teruggekeerd naar Nederland. Niet iedereen met extremistische ideeën reist uiteindelijk af naar Syrië (Van San 2015). De AIVD schat het aantal thuisblijvers op enkele honderden. Deze mensen voelen zich vaak verbonden met een van de extremistische organisaties in Syrië en Irak (bv. Jahbat al-Nusra of IS), zonder dat ze daar werkelijk toe behoren. Het veiligheidsrisico van deze groep bestaat uit het plegen van een gewelddaad of een aanslag, evenals het rekruteren van anderen.

6.3.2 Omvang van extremisme

In de interviews hebben we gevraagd naar een inschatting van de omvang van radicalisme en extremisme in Nederland. De experts zijn het erover eens dat de groep die daadwerkelijk overgaat tot het gebruiken van geweld en/of het uitreizen naar Syrië of Irak een betrekkelijk kleine groep betreft. Overgaan tot gebruik van geweld wordt niet voor niets tot 'extremisme' betiteld: het is een extreme strategie, waar uiteindelijk niet veel mensen toe zullen overgaan. Een van de respondenten legt dit als volgt uit:

> *Als we kijken naar de mensen die daadwerkelijk geweld plegen, gaat het om een hele kleine marginale minderheid, maar dat is natuurlijk bij elke radicale beweging het geval. Geweld is een riskante strategie, dus er zijn maar weinig mensen die uiteindelijk bereid zijn om alle schepen achter zich te verbranden en het risico te lopen er zelf bij om het leven te komen.*

Ook al gaat het om een kleine groep, de respondenten benadrukken dat het om zulke ernstige feiten gaat dat extremisme wel degelijk serieus genomen moet worden. Koopmans (2015b) stelt bijvoorbeeld dat in West-Europa al bijna 300 doden zijn gevallen als gevolg van aanslagen door radicaal-islamitische groepen. Nederlandse jihadgangers hebben sinds 2013 zeker 32 dodelijke slachtoffers gemaakt bij bomaanslagen in Syrië, Irak, Somalië en Djibouti (Koopmans 2015).

6.3.3 Verschil in inschatting van de zorgelijkheid

Experts en professionals zijn het erover eens dat het om een kleine groep gaat die zeer ernstige feiten pleegt, maar ze verschillen van mening over de *zorgelijkheid* van het bredere fenomeen radicalisering. Twee posities tekenen zich af. Het eerste standpunt gaat ervan uit dat de zorgelijkheid van het probleem wordt onderschat. In deze visie vormt de veel grotere groep die het gedachtegoed deelt of steunt een voedingsbodem en legitimatie voor een kleinere groep om over te gaan tot geweld. Hoe groter deze groep, hoe sterker de opwaartse druk richting extremisme. Het andere standpunt vertrekt juist vanuit het idee dat de zorgelijkheid van het probleem danig wordt overschat. In deze visie liggen extremisme en radicalisering niet zonder meer in elkaars verlengde. Wanneer men doet of dit wel zo is, schaadt dit de grotere groep moslims. Experts en professionals met dit standpunt keuren extremisme af, maar zien radicalisering – mits binnen wettelijke kaders – als een acceptabele manier om naar veranderingen in de maatschappij te streven. We lichten beide standpunten nader toe.

Radicalisering is ernstig

Binnen het standpunt dat radicalisering ernstig is, wordt op de onderschatting van het fenomeen gewezen. In deze visie liggen wat Neumann (2013) noemt *cognitieve radicalisering* (het ontwikkelen van extremistische overtuigingen en ideeën) en *gedragsmatige radicalisering* (extremistisch gedrag, zoals het gebruik van ondemocratische middelen, geweld en terrorisme) in elkaars verlengde. Het Amerikaanse departement van binnenlandse veiligheid bijvoorbeeld ziet extremistische ideeën als een noodzakelijke stap in de uiteindelijke bereidheid om geweld te gebruiken, te ondersteunen of te faciliteren (Charles Allen geciteerd in Neumann 2013). Met betrekking tot religieuze radicalisering beschouwt Koopmans (2015a) een fundamentalistische geloofsopvatting als voedingsbodem voor radicalisering en extremisme. Hij laat zien dat een fundamentalistische geloofsopvatting samengaat met vijandbeelden over andere groepen (ten aanzien van homo's, Joden en het Westen) en gepaard gaat met allerlei complottheorieën (bv.: de aanslagen van 9/11 zouden door de CIA of de Mossad zijn gepleegd; IS zou een complot zijn tegen de Arabische wereld zodat Israël de hegemonie in de regio kan behouden).

Het hebben van radicale overtuigingen en ideeën (cognitieve radicalisering) wordt door aanhangers van deze visie dus als problematisch beschouwd, omdat het als een voorstadium van extremisme wordt beschouwd. Maar ook *sympathie* voor radicaal gedachtegoed moet serieus worden genomen, vanwege de relatie tussen steun voor het gedachtegoed van de radicale islam en het plegen van gewelddaden (Charles Allen geciteerd in Neumann 2013). Signalen van steun en zelfs verering van degenen die geweld gebruiken, kunnen een rol spelen in de radicalisering van anderen, zoals de volgende respondent toelicht:

> *Voor iedereen die radicaliseert en overgaat tot geweld is het natuurlijk van belang wat anderen daarover denken. Natuurlijk niet wat de tegenstander daarover denkt, maar wel wat de eigen gemeenschap daarover denkt. Als jij het gevoel krijgt dat je totaal geïsoleerd bent en dat je in je uppie naar Syrië afreist en iedereen in je gemeenschap – je voormalige vrienden en je familieleden en iedereen die je kent uit jouw gemeenschap – is het daar volstrekt mee oneens en zegt 'wij keuren het absoluut af', dan zullen veel mensen snel op hun schreden terugkeren. Maar als je natuurlijk in jouw omgeving veel signalen krijgt van 'goed zo', of sommige mensen vinden je zelfs een held, dan word je natuurlijk gestimuleerd in dat gedrag. En als dat het image is: jihadstrijders zijn helden, dan wordt het voor anderen ook aantrekkelijker om die stap te zetten, want daarmee kan je je gevoel van eigenwaarde natuurlijk enorm opwaarderen. Maar als dat wordt gezien als absolute loserstrategie of als gewoon afkeurenswaardig, waarom zou je dan. Dan komt het je eigenwaarde niet ten goede.*

Daarnaast kunnen sympathisanten ook een rol spelen bij de logistieke en praktische zaken van een terreurorganisatie, zoals ook het geval was voor de links-terroristische groepen. Er werd hun door sympathisanten bijvoorbeeld onderdak geboden, of men gaf informatie niet door aan de politie of veiligheidsdiensten. Koopmans (2015b) stelt dat er weinig reden is om aan te nemen dat het islamitisch radicalisme een uitzondering op deze regel is.

Extremisme is ernstig, radicalisering niet (per se)

Een ander deel van de experts en professionals zet daartegenover dat het probleem te breed wordt getrokken. Zij vinden niet dat er geen probleem is, maar in hun overtuiging wordt er angst gecreëerd voor een veel te brede en te grote groep moslims, die te vaak en te snel wordt geassocieerd met terrorisme. De extremisten vormen in deze visie het echte probleem, en dat betreft een kleine groep. De grotere groep die wel het gedachtegoed deelt maar geen gewelddaden pleegt, moet niet als problematisch worden aangemerkt. Wanneer dat wel gebeurt, wordt een te grote groep gestigmatiseerd en dat werkt uiteindelijk polarisering in de hand.

> *Ik denk dat het niet zo'n breed probleem is als nu geschetst wordt. Ik heb er geen enkele fiducie in dat grote groepen moslimjongeren aan het radicaliseren zijn. [...] Radicalisering is wat mij betreft helemaal niet erg. [...] Ik vind radicalisering pas een probleem worden als mensen bereid zijn om met geweld of oneigenlijke middelen iets te veranderen en hun ideeën proberen aan anderen op te leggen. En dan zit je al heel ver op het terrein van extremisme en terrorisme.*

Deze experts en professionals beschouwen radicalisering niet als een groot probleem (maar extremisme dus wel), omdat in hun visie het gevaar van 'overloop' naar extremisme beperkt is. Zij beschouwen cognitieve radicalisering (het ontwikkelen van radicale overtuigingen en ideeën) niet als een voorloper of voorstadium van gedragsmatige radicalisering (zoals het gebruik van geweld) (bv. Borum 2011). Radicalisering beschouwen ze eerder als fenomeen op zich, waarin zich een duidelijk element van empowerment aftekent: het is een legitieme manier voor moslims om problemen waar ze tegenaan lopen (zoals ervaren discriminatie en uitsluiting) aan de kaak te stellen en sociale en politieke verandering tot stand te brengen (De Koning et al. 2014; Schmid 2004), zoals ook 'radicalen' hebben gezorgd voor andere progressieve veranderingen in de maatschappij (voorbeelden zijn vrouwenstemrecht en het afschaffen van de slavernij) (Neumann 2013). In deze opvatting vertoont radicalisering tekenen van acceptabel activisme

> *Ik denk dat radicalisering op zich helemaal niet slecht hoeft te zijn. [...] Niemand heeft er zin in dat het zich in geweld gaat uiten, maar de klachten ventileren op zich en onrechtvaardigheden aan de kaak stellen, of die nou terecht zijn of niet, dat je daar een discussie over krijgt of in dialoog kan gaan, is op zich een heel gezond iets denk ik. Dat is het natuurlijk niet meer als het zich in geweld gaat uiten en dat willen we dus niet.*

Radicalisering zoals het in deze visie wordt opgevat, doet denken aan de *voice*-optie die etnische minderheden kunnen gebruiken om iets te veranderen aan de lage status van hun groep (Brown 2000). Gevoelens van eigenwaarde worden deels ontleend aan de groep waar mensen zich bij voelen horen (Tajfel en Turner 1986; zie ook § 2.2 in dit rapport). Als die groep een lage status in de samenleving heeft, is het lastig daar een positieve identiteit aan te ontlenen. Individuele leden kunnen dan proberen om deel uit te gaan maken van een hoge statusgroep om zo hun eigen status te verbeteren. Wanneer de hoge statusgroep de grens gesloten houdt, is dat geen succesvolle route (bv. Lamont en Molnár 2002). Een andere mogelijkheid is dan om collectieve actie te ondernemen en de status van de

hele groep te veranderen (Taylor en McKirnan 1984). Ander onderzoek laat zien dat er sprake moet zijn van bijna absolute uitsluiting willen mensen bereid zijn collectieve actie te ondernemen (Wright et al. 1990). Zolang er nog mensen met dezelfde identiteit (bv. etnische achtergrond) zijn die niet gediscrimineerd worden, kunnen mensen in een rechtvaardig en eerlijk systeem blijven geloven.
Radicalisering kan dus volgens deze visie worden opgevat als een verzetsreactie, vooral op ervaren uitsluiting en de ervaren onrechtvaardigheid. Het gaat vooral om jongeren die een vanzelfsprekend deel willen uitmaken van de Nederlandse samenleving. Zij eisen een plek op waarin de kansen op statusverwerving gelijk verdeeld zijn en ruimte is voor hun eigen overtuigingen, waarden en religie. (Voor een beschrijving van de manier waarop jongeren zelf tegen radicalisering, Syriëgangers en religieus geïnspireerd geweld aankijken: zie hoofdstuk 7 en 8 in dit rapport.)

6.4 Verklaringen voor radicalisering

In de literatuur worden tal van verklaringen voor radicalisering gegeven. Er wordt wel gezegd dat er inmiddels meer verklaringen bestaan voor radicalisme en terrorisme dan dat er terroristen zijn. Neumann (2013) wijst erop dat er in de gebruikte definities en verklaringen van radicalisering geen overeenstemming bestaat over het eindpunt van radicalisering. Sommige wetenschappers beschouwen extremisme als het eindpunt, terwijl andere wetenschappers radicalisering puur als cognitief fenomeen beschouwen dat in radicaal andere ideeën over maatschappij en bestuur eindigt. In paragraaf 6.3 lieten we zien dat er verschillende opvattingen over de relatie tussen cognitieve radicalisering en extremisme bestaan.
Wetenschappers lijken het er in elk geval over eens te zijn dat er geen enkelvoudige verklaringen voor radicalisering zijn te geven. Geen enkele studie wijst op één enkele oorzaak van radicalisering. Het gaat eerder om een samenspel van factoren en oorzaken. Deze worden door sommige wetenschappers in een padmodel weergegeven, waarbij individuen steeds verder kunnen opschuiven langs de verschillende fasen van radicalisering. In deze modellen vormen overtuigingen (bv. de islam als bedreigde veste) en groepsdoelen (rechtzetten van ervaren onrecht tegen moslims) vaak de basis die in latere stappen geweld legitimeren (bv. Borum 2003; Moghadam 2005). Anderen zien radicalisering als een complexe interactie van achtergronden en motieven en beschrijven verschillende typen van geradicaliseerde individuen (bv. Buijs et al. 2006; Feddes et al. 2015; Venhaus 2010). Venhaus (2010) deed onderzoek onder meer dan 2000 *foreign fighters* uit westerse landen die huis en haard hebben verlaten om te vechten of te trainen onder de vlag van al Qaida of andere islamitische extremistische organisaties. Hij onderscheidt vier brede categorieën onder de uitreizigers in zijn dataset, die allen man waren.
De *wraakzoeker* ziet zichzelf als slachtoffer: anderen zijn verantwoordelijk voor zijn gebrek aan status en succes. Deze jongeren zijn vooral boos, zonder goed te weten waarop of op wie. Organisaties als al Qaida kanaliseren deze woede en richten die op het Westen, en dan vooral op de vs. Wraakzoekers zijn vaak afkomstig uit het Midden-Oosten.

De *statuszoeker* komt vaak uit een westerse land. Dit type uitreiziger is gefrustreerd omdat zijn verwachtingen van succes en status niet worden waargemaakt, en hij niet wordt behandeld met het respect dat hij verwacht. Statuszoekers voelen de behoefte om 'iets te doen' om de wereld te laten zien dat ze van waarde zijn. De propaganda van al Qaida rondom martelaarschap en de heroïek rondom strijders is voor deze jongens zeer aantrekkelijk: de beste manier om respect te verwerven, lijkt de jihad te zijn.
De *identiteitszoeker* wil graag ergens bij horen, om zo te definiëren wie hij is, wat zijn rol is, wie zijn vrienden zijn en hoe zijn relatie tot de bredere samenleving in elkaar steekt.
Al Qaida is een exclusieve club, die precies voorschrijft hoe leden moeten denken, zich moeten voelen en zich moeten gedragen. Die duidelijke regels spreken de identiteitszoekers aan, omdat de identiteit met de ideologie wordt meegeleverd.
De *thrillseeker* ten slotte is erop uit zijn mannelijkheid te bewijzen door een zware taak tot een goed einde te brengen of door schokkende avonturen te overleven. In zijn thuissituatie heeft hij weinig uitdaging. Jongens in deze categorie worden vooral geraakt door de beelden van glorie en avontuur in de propaganda van al Qaida, die voor hen de belofte van spectaculair geweld en heldendom inhouden. Thrillseekers vormen van de vier typen het kleinste aandeel; volgens Venhaus voldeed niet meer dan 5% van zijn dataset aan dit profiel.
Of het nu gaat om padmodellen of typeringen: de verschillende verklaringen maken expliciet of impliciet gebruik van *push*- en *pull*-factoren voor radicalisering. *Pushfactoren* verwijzen naar factoren die individuen als het ware 'wegduwen' van de mainstreammaatschappij en zo ontvankelijk maken voor het radicale gedachtegoed. We beschrijven de pushfactoren in paragraaf 6.5. *Pullfactoren* (zie § 6.6) zijn redenen of motieven voor individuen om zich aangetrokken te voelen tot de radicale islam. Men zoekt bijvoorbeeld naar zingeving, of naar een groep om bij te horen, of er is een hang naar avontuur. In het overzicht dat we zullen presenteren, nemen we de interviews als uitgangspunt en ordenen deze naar het door ons gemaakte onderscheid in *push*- en *pull*-factoren en psychologische mechanismen. Waar inzichten uit de literatuur hierop aansluiten, geven we deze weer.

6.5 Push-factoren voor radicalisering

In deze paragraaf beschrijven we de verschillende *push*-factoren zoals deze naar voren kwamen in de interviews met experts en professionals. Zoals al eerder uiteengezet: het gaat om factoren die jongeren als het ware wegduwen van de Nederlandse mainstreamsamenleving. Deze *push*-factoren kunnen in veel gevallen worden gezien als gebreken die mensen ervaren, zoals het gebrek aan acceptatie of aan binding met Nederland.

6.5.1 Discriminatie, uitsluiting en ervaren gebrek aan volledige acceptatie en erkenning

Veel experts en professionals wezen op gevoelens van uitsluiting en discriminatie waardoor jongeren zich van de Nederlandse samenleving zouden afkeren. Men gaat hier enerzijds in op discriminatie bij het vinden van werk, stage of gelijke toegang tot horecagelegenheden. Verschillende studies hebben aangetoond dat op deze terreinen inderdaad

sprake is van discriminatie vanwege etnische achtergrond (zie bv. Andriessen et al. 2010; 2012; 2015; Blommaert et al. 2014; Panteia 2015). Opvallend is dat de experts anderzijds langer stilstaan bij meer culturalistische of sociale vormen van uitsluiting: uitsluiting die betrekking heeft op sociale grenzen (wie is de 'wij-groep', wie is de 'zij-groep'?) en de culturele inhoud waarnaar wordt verwezen om die grenzen te legitimeren. Zij stellen dat jongeren in de basis een vanzelfsprekend onderdeel van de Nederlandse samenleving willen zijn. Dat betekent voor hen dat ze volledig geaccepteerd willen worden, ook wanneer hun gewoonten, gebruiken of meningen afwijken van de mainstream. De jongeren hebben, volgens de respondenten, het gevoel dat ze niet mogen doordringen tot de 'wij-groep' en dat ze als buitenstaanders gezien blijven worden. Dat komt bij deze jongeren extra hard aan, omdat ze in Nederland geboren zijn en zichzelf als Nederlander zien (zie ook hoofdstuk 7 en 8). Het gevoel van uitsluiting heeft een wisselwerking met hoe de dominante samenleving op de aanwezigheid van migranten en hun kinderen in de samenleving reageert.

> *Het probleem wordt geschetst alsof ze allemaal tegen de Nederlandse samenleving zijn. Ik denk dat het grote probleem is dat ze heel erg deel willen uitmaken van de Nederlandse samenleving en dat dat op de een of andere manier niet mag of niet kan. Die jongeren vragen zich af: 'Mogen we hier wel zijn?' En het antwoord van de omgeving is: 'Willen jullie hier wel zijn?'*

Entzinger (2009: 8) beschrijft in zijn artikel *Integratie, maar uit de gratie* dat – hoewel de integratie van migrantenjongeren in Nederland is voortgeschreden – de onderlinge afstand is gegroeid, vooral in de beleving van autochtonen. Hij benadrukt dat autochtonen in vergelijking met zeven jaar daarvoor minder ruimte voor eigen opvattingen van migrantenjongeren willen bieden, en zo de integratie-eisen hebben opgeschroefd. Hier wordt ook aan gerefereerd in de interviews.

> *Er is een enórme boosheid en wrok van: wij willen er deel van uitmaken* [van de Nederlandse samenleving]. *Zij zeggen ook dat wij er deel van móéten uitmaken. En als puntje bij paaltje komt, dan mag het eigenlijk niet.*

Buijs et al. (2006) constateerden dat de roep om aanpassing van migranten aan de Nederlandse cultuur luider klinkt. In het Continu Onderzoek Burgerperspectieven (COB) van het SCP vindt bijna twee derde van de respondenten dat migranten zich aan de Nederlandse cultuur moeten aanpassen (Dekker et al. 2012). Cesari (2013) wijst in dit verband op de toegenomen 'culturalisatie' van burgerschap, waarbij inburgering in Nederland steeds meer op de sociaal-culturele dimensie wordt gericht. Cesari wijst hier op het inburgeringsexamen, dat niet alleen taalvaardigheid meet, maar ook kennis van Nederlandse cultuur. De Koning et al. (2014) zien deze culturalisatie ook terug in het integratiebeleid, waarin een idealistische voorstelling van 'Nederlandse' normen en waarden wordt gemaakt. Ook pogingen om de Nederlandse identiteit te vatten in een canon die door Nederlandse burgers gekend zou moeten worden, kan in dit kader worden bezien. Duyvendak (2011) stelt dat Nederland zich kenmerkt door een hoge mate van consensus waar het gaat om familiewaarden, en kwesties omtrent seksualiteit en gender.

Van migranten wordt gevraagd zich hieraan te conformeren en deze waarden over te nemen (Duyvendak et al. 2009). Verschillen in culturele inhoud worden steeds meer als probleem gezien (Houtman et al. 2008 geciteerd in Duyvendak 2011; Koster en Van der Waal 2006). Daar zit vooral de pijn en de ervaring van uitsluiting volgens verschillende respondenten: de jongeren, die vaak in Nederland zijn geboren en getogen, willen deel uitmaken van de Nederlandse samenleving zonder dat ze worden gedwongen hun eigenheid op te geven. Ze willen een vanzelfsprekend onderdeel van de Nederlandse samenleving zijn, inclusief hun eigen overtuigingen, meningen en gewoonten. In die wens voelen de jongeren zich gefrustreerd. Dat wordt versterkt wanneer autochtonen laten merken dat ze jongeren uit migrantengroepen niet automatisch tot de 'wij-groep' rekenen. Hierdoor hebben de jongeren het gevoel dat ze ondubbelzinnig een kant moeten kiezen en dat er geen ruimte is voor meer hybride vormen van identiteit.

> *Een sportleider vroeg een van die jongens: 'Waar staat eigenlijk in de Koran dat je met vliegtuigen een flat mag binnen vliegen?' Nou ja, nergens natuurlijk. Maar ja, wist die jongen ook veel, die had nog nooit een Koran van binnen gezien. Het leidt enerzijds tot een soort van denken van: 'Nou ja, misschien moet ik zelf de Koran ook maar eens open gaan slaan, want ik kan niet eens antwoord geven op deze stomme vragen.' Maar ook wel een soort idee van: 'O, waarschijnlijk hoor ik dan tot de andere partij of zo, want waarom vraag je mij er anders naar?' En dat idee is wel vrij sterk. Een [van de radicale jongeren] die verwees naar Bush die na 9/11 zei:* 'You are either with us or against us.'
> *En toen zei die [jongere] van: 'Ja,* against us *dat weet ik eigenlijk niet, maar* with us *zeker niet, dus dan zal het wel* against us *zijn.'*

Verschillende respondenten benadrukken dat de *perceptie* van uitsluiting belangrijk is. Een groot deel van de moslims in Nederland rapporteert discriminatie te ervaren (Andriessen et al. 2014). Er is echter in verschillende studies geen empirisch verband tussen persoonlijk ervaren discriminatie en radicaal gedachtegoed aangetoond (Bos et al. 2009; Wessels en Dijkman 2012). De perceptie van uitsluiting wordt in de propaganda vanuit de radicale islam gevoed en gesterkt.

> *Je moet er dus ook rekening mee houden dat dat ook exact de propaganda is die vanuit jihadistische kringen op die jongeren wordt ingewerkt. Het gevoel van 'jullie horen er toch niet bij' wordt voortdurend gevoed. Als hier Wilders roept: 'Er moet een verbod komen op een moskeegebouw.' Dan wordt dat onmiddellijk geframed als: 'Kijk, jullie horen er niet bij.'*

Deze propaganda dient om nieuwe aanwas te werven.

> *Er worden ook dingen gezegd die inderdaad inspelen op de behoefte of onvrede van jongeren. Als het gaat om hoe zij ongelijk behandeld worden en hoe oneerlijk de hele wereld in elkaar zit [...] dus op die manier te werven.*

In de propaganda van de radicale islam wordt de centrale stelling ('de islam wordt gemarginaliseerd en door het Westen met de ondergang bedreigd') verbonden met persoonlijke ervaringen van jongeren in West-Europese landen (islamofobie, uitsluiting en discriminatie). Die resonantie speelt volgens Sageman (2014) een belangrijke rol bij radicalisering.

Hij noemt vier factoren die in interactie met elkaar tot radicalisering kunnen leiden. Het gaat ten eerste om een gevoel van grote morele verontwaardiging over een bepaald onrecht (bv.: de invasie van Irak), ten tweede om het kader waardoor (gebeurtenissen in) de wereld worden bezien (bv.: het Westen voert oorlog tegen de islam), ten derde de resonantie met persoonlijke ervaringen (zoals ervaringen met discriminatie en uitsluiting vanwege islamitisch geloof) en ten vierde mobilisatie door netwerken.

Veel modellen van radicalisering gaan ervan uit dat het niet zozeer de objectieve economische omstandigheden zijn die een voedingsbodem voor radicalisering vormen, maar dat het gaat om de ontevredenheid die bestaat als gevolg van een vergelijking van de eigen positie met die van anderen. Dit staat bekend onder de noemer *relatieve deprivatie*: ten opzichte van betekenisvolle anderen voelt het individu zich achtergesteld. Dit idee komt in verschillende radicaliseringstheorieën terug. Buijs et al. (2006) stellen dat discriminatie, sociaal-economische achterstand, buitensluiting en culturele verschillen de vatbaarheid voor islamitisch radicalisme versterken. Het gaat hier vooral om het *bewustzijn* van achterstelling. Ook Borum (2003) verwijst hiernaar in zijn verklaringsmodel. In het eerste stadium in het ontwikkelen van een ideologie die terrorisme goedpraat, is er sprake van deprivatie (constatering van een achterstand). In het tweede stadium vergelijkt het individu zijn positie met die van anderen en komt tot de conclusie dat deze achterstelling onrechtvaardig is. In het derde stadium wordt de schuld voor de achterstelling bij een specifieke andere groep gelegd, waarover in het vierde stadium negatieve stereotypen worden ontwikkeld. Deze groep wordt gedehumaniseerd en gedemoniseerd en men gaat het plegen van geweld zien als legitieme optie tegen deze groep. De theorie van Moghaddam (2005) gebruikt de metafoor van een trappenhuis met verschillende verdiepingen. Op elke verdieping kunnen specifieke factoren werkzaam zijn die individuen naar een volgende verdieping leiden. Op de laatste verdieping zijn individuen bereid om terroristische daden te plegen. De eerste verdieping in deze theorie bestaat uit een gevoel van deprivatie: het gevoel dat de groep waar mensen zich toe rekenen slechter af is dan andere groepen. Wanneer het individu legitieme manieren ziet om op te klimmen, wordt de trap niet verder beklommen. Maar wanneer het individu het gevoel heeft dat de toegang naar betere posities is afgesneden en dat procedures oneerlijk zijn (bv. discriminatie), kan dat het individu naar de tweede etage leiden. De schuld voor de achterstand en achterstelling wordt in deze fase bij een specifieke andere partij gelegd. Op de derde etage ontwikkelt het individu een morele rechtvaardiging voor terrorisme, op de vierde etage sluit deze zich aan bij een terroristische groep en op de vijfde etage is het individu bereidt een terroristische daad te plegen.

Van den Bos et al. (2009) benadrukken in hun theoretisch model het belang van waargenomen onrechtvaardigheid, ervaren onzekerheid en groepsdreiging. Deze factoren kunnen tot boosheid en uiteindelijk mogelijk gewelddadig en kwetsend gedrag leiden, of tot angst en uiteindelijk isolerend gedrag. De theorie van Moghaddam (2005) refereert expliciet aan relatieve deprivatie die betrekking heeft op de groep (en niet zozeer op het individu). Het gaat dus niet zozeer om ontevredenheid met de eigen situatie, gebaseerd op persoonlijke ervaringen en vergelijkingen, maar om ontevredenheid met de positie van de *groep* waartoe iemand zich voelt horen vergeleken met andere groepen. King en Taylor

(2011) stellen dat groepsgebaseerde relatieve deprivatie een *push*-factor voor radicalisering kan zijn, aangezien deze vorm een robuuste voorspeller is voor het ondernemen van collectieve actie. De emotie die mensen voelen als gevolg van het ervaren onrecht (dus niet het cognitieve bewustzijn van het bestaan ervan) zou aanzetten tot collectieve actie (Van der Pligt en Koomen 2009). Discriminatie kan dus, volgens King en Taylor (2011), een rol spelen in radicalisering wanneer het geconstrueerd wordt als een onrechtvaardigheid tegenover de groep (in plaats van alleen een persoonlijke ervaring).

6.5.2 Ervaren gebrek aan eerlijke of volwaardige behandeling en berichtgeving (met twee maten meten)

In veel interviews horen we terug dat veel moslimjongeren het gevoel hebben dat er met twee maten wordt gemeten (zie ook hoofdstuk 7 en 8). Het meten met twee maten heeft zowel een internationale als een nationale component. Binnen Nederland hebben veel moslimjongeren het gevoel dat er niet alleen meer op hen gelet wordt, maar ook dat het gedrag en de overtuigingen van moslims anders worden beoordeeld dan vergelijkbaar gedrag of overtuigingen van niet-moslims. Een respondent geeft hier een voorbeeld van:

> *Een paar jaar terug was er ook zo'n grappig experimentje: had iemand het programma van een nieuwe islamitische partij online gezet. Dat was gewoon een kopie van het SGP-programma, maar dan met islamitische termen erin, hè. Dus echt half Nederland, in ieder geval online Nederland op Twitter, stond op de achterste benen. Totdat er toch een aantal slimmeriken was die dacht van: laten we eens de beginselverklaring van de SGP ernaast houden en toen, ja, was het wel duidelijk dat het als een soort zeg maar leerzame grap bedoeld was.*

De internationale component draait om het politieke optreden van het Westen (vooral van de VS) in het Midden-Oosten. Een centrale rol speelt daarbij de inval in Irak en het uitblijven van maatregelen tegen het regime van Assad.

> *[...] dat de Verenigde Staten Irak de democratie in heeft gebombardeerd en kijk eens wat voor een puinhoop het nu is. Dat er nu aanvallen komen op ISIS, wat ze dan op zich nog wel snappen, maar dan zeggen ze van: 'Ja maar had dat dan eerder gedaan, of had het Iraakse regime dan aangepakt wat hetzelfde heeft gedaan als wat ISIS nu doet.' Daar hebben ze ook een punt wat moeilijk onderuit te halen is, bijvoorbeeld zeker ook de verschrikkingen van het Iraakse regime. Nou, die kunnen rustig met IS vergeleken worden.*

Ook de manier waarop de internationale situatie wordt belicht, wordt volgens de experts door de jongeren als eenzijdig en hypocriet ervaren.

> *[Moslimjongeren] kijken al die filmpjes die op internet gepost worden over wat Assad in z'n gevangenissen doet, wat zijn soldaten daar doen, die vrouwen die ze daar verkrachten, de kinderen die ze vermoorden en martelen. Al die filmpjes, die kijken zij. En wij krijgen die via onze westerse media niet te zien. Maar we krijgen wel die onthoofding van Foley te zien, die relatief nog* clean *is als je die daarmee vergelijkt. Het is natuurlijk verschrikkelijk. En het enige is dat die jongeren zeggen: 'Ja, jullie laten maar één kant van het verhaal zien en dat is óók met twee maten meten. En hier reageer je wel tegen, maar daar niet. Hoe hypocriet is dat...'*

Wij kijken naar die onthoofdingen en zij kijken naar die filmpjes. De Britse veiligheidsdienst had op een gegeven moment gezegd – of de Special Forces – dat ze elke avond, elke dag acht tegenstanders [neerschieten]. En dan gaan ze er met Special Forces in en dan krijgen ze een helikopter en dan gaan ze met die quads daarheen, zoeken ze met snipers *en dan schieten ze [schietgeluid] en dan worden ze met de helikopter weer opgehaald. Elke dag gemiddeld acht. Nou, en dan heb je die Apaches en dat is gewoon prijsschieten en daar kijken ze ook naar.*

Jongeren halen (aldus onze respondenten) hun informatie vaak via internet en social media, zoals Facebook en Instagram. Ook nieuwssites zoals het Arabische Al Jazeera dienen voor de jongeren als informatiebron. Via deze nieuwssites komen ze in aanraking met informatie die hun gevoel van ervaren onrecht en uitsluiting versterkt. Op deze sites wordt niet alleen een andere kant van het nieuws belicht, maar ook zou er sprake zijn van manipulatie van deze jongeren. Zo worden bijvoorbeeld complottheorieën via deze kanalen verspreid. Van Wonderen en Wagenaar (2015) verbinden het geloof in complottheorieën aan de verschillen in inhoud van het nieuws tussen Arabische en Nederlandse nieuwszenders. Moslimjongeren kijken volgens hen eerst het nieuws op Arabische of Turkse zenders (en social media) en volgen dan de Nederlandse berichtgeving. Het verschil tussen die twee zorgt voor verwarring (hoe zit het nu echt?) en woede (vooral beelden over slachtoffers, in het bijzonder kinderen, en het gevoel dat men dit maar laat gebeuren) en maakt volgens hen ontvankelijk voor complotdenken.
Vanwege de vele radicaal islamitische sites op internet is de informatie die jongeren via deze alternatieve kanalen bereikt vaak dus ook radicaal islamitisch van aard. In deze teksten wordt een bepaalde 'waarheid' verkondigd en worden andere visies radicaal afgewezen. In de radicale visie wordt een ander moreel kader gehanteerd waarbinnen terroristisch geweld met religieuze rationalisaties wordt gelegitimeerd. Zoals Schmid (2004: 211) stelt: schendingen van de mensenrechten worden 'gerechtvaardigd' in de naam van een 'goddelijke wet' die boven de wetten staat die door mensen zijn gemaakt. Hierdoor kan bruut geweld een 'heilig' karakter krijgen en kan het uitmoorden van ongelovigen tot een 'heilige oorlog' worden verheven. Onmenselijke daden worden zo veranderd in heroïsche daden, waardoor moord verandert in een offer.
Jongeren zijn volgens een van onze respondenten gevoelig voor dit soort ongenuanceerde informatie:

Die hebben vanuit hun jonge adolescentie een zwart/wit-neiging en vanuit die zwart/wit-neiging zijn ze erg tegen iets of erg voor iets.

Jongeren kunnen deze informatie dan ook als hun nieuwe waarheid gaan zien en informatie die daar niet mee strookt verwerpen.

6.5.3 Ervaren gebrek aan steun en communicatie met ouders

Radicalisering beperkt zich niet tot een specifieke leeftijdsgroep, maar het betreft wel vaak jongeren die radicaliseren. Dit heeft de schijnwerpers op de rol van ouders en opvoeding bij radicalisering gezet. Bij migrantenouders (van de eerste generatie) wordt vaak gewezen

op acculturatieproblematiek: de problemen en onzekerheden die deze ouders ervaren als gevolg van het opvoeden van hun kinderen in een andere culturele context. De meeste niet-westerse migranten in Nederland zijn afkomstig uit samenlevingen waarin collectivistische waarden centraal staan en waar sprake is van een relatief groot machtsverschil tussen ouder en kind, en tussen mannen en vrouwen (Bucx et al. 2015). Binnen deze culturele contexten wordt vaak een autoritaire opvoedingsstijl gehanteerd, waarbij regels en gehoorzaamheid centraal staan (Pels et al. 2009). In Nederland is er sinds de jaren zeventig steeds meer sprake van een autoritatieve opvoedingsstijl, waarbij veel aandacht is voor emotionele ondersteuning en voor de autonomie van het kind (Bucx et al. 2015). De betekenis van regels wordt aan kinderen uitgelegd. Daarnaast zijn ouders in Nederland steeds doelgerichter gaan opvoeden: ze zijn bewuster gaan opvoeden, zijn meer sturend en stimulerend, en leggen grote nadruk op structuur. In niet-westerse samenlevingen is opvoeden meer een onbewust proces, dat in de dagelijkse, vanzelfsprekende omgang met kinderen plaatsvindt (Eldering 2006). Uit onderzoek van Pels et al. (2008) blijkt dat Marokkaans- en Turks-Nederlandse jongeren moeite hebben met het eenrichtingsverkeer in de communicatie met hun ouders en het taboe op waarom-vragen. Een expert vertelt hierover:

> *Kijk, wat ik zelf heb meegemaakt: als ik mijn vader bepaalde vragen stelde, kon hij ze niet beantwoorden. Wat wij vroeger leerden was: niet stelen. Niet waarom we niet mochten stelen. Gewoon: niet stelen. Niet roken, geen varkensvlees eten, geen bier drinken. Het waren eigenlijk allemaal bevelen zonder uitleg. En wat wij [de tweede generatie] willen en wat wij leren van de Nederlandse maatschappij: als je wat vertelt, leg het dan uit. Wat zijn jouw argumenten? Dat is wat wij leren. En als wij dan doorvragen bij onze ouders, dan krijgen wij de antwoorden niet. Dus wat wij dan moeten doen, is het zelf onderzoeken. Of vragen aan mensen die die kennis wel hebben en wel een uitleg kunnen geven.*

Migrantenouders staan dus voor de uitdaging op te voeden in een culturele context waarbinnen zij niet als vanzelfsprekend kunnen terugvallen op de manieren en stijlen waarop ze zelf zijn opgevoed (zie ook Bucx et al. 2015). In dit verband wordt vaak gewezen op de divergente paden van acculturatie van ouders en kinderen: kinderen zouden een hogere mate van cultuuraanpassing hebben dan hun ouders. De literatuur laat hierover echter gemengde empirische bevindingen zien. Huijnk en Dagevos (2012) vinden bijvoorbeeld nauwelijks verschil in waardeoriëntaties tussen de eerste en tweede generatie. Wel denkt de tweede generatie liberaler over ethische kwesties als abortus en euthanasie dan de eerste generatie (Huijnk en Dagevos 2012). De Graaf et al. (2011) vonden dat migranten van de tweede generatie aanzienlijk moderner in hun opvattingen zijn. Vaststaat dat de eerste generatie doorgaans over minder sociaal en cultureel kapitaal beschikt dan autochtone Nederlanders om hun kinderen in de Nederlandse samenleving te kunnen begeleiden (Pels 2008).

Bij migrantenouders kan naast de onzekerheid die gepaard gaat met opvoeden in een andere culturele context ook de angst spelen dat hun kinderen te sterk vernederlandsen. Ze zijn dan bang dat kinderen niet langer waarde hechten aan wat zij als ouders belangrijk vinden, of dat kinderen zich 'te goed' voor hun etnische achtergrond zullen gaan voelen

('etnisch verraad'). Wanneer kinderen tekenen van interesse in de religie vertonen, kan dat door ouders als een geruststellend teken worden opgevat. De belangstelling wordt opgevat als een teken dat ouders het kind niet zijn verloren, dat er nog een verbinding bestaat tussen de waardeoriëntaties van ouders en kinderen. In eerste instantie kunnen ouders dan de religieuze belangstelling van hun kinderen toejuichen en stimuleren (Buijs et al. 2006).

Een verdieping in het geloof kan echter ook allerlei vragen met zich meebrengen, mede gevoed door een onderzoekende houding die op school wordt aangemoedigd. De ouders hebben op deze vragen niet altijd antwoorden. Enerzijds omdat zij uit tradities komen waarin die onderzoekende en kritische houding minder vanzelfsprekend is, anderzijds omdat ze de kennis waarnaar de jongeren op zoek zijn ontberen (De Koning 2008; Pels 2014). Jongeren kunnen dan elders op zoek gaan naar de antwoorden en dan op het radicale gedachtegoed stuiten:

R *De jongeren hebben vaak een bredere kennis dan dat de ouders dat vaak hebben. Toen ik jong was, keek ik echt tegen mijn ouders op. Doordat die jongeren van tegenwoordig al meer kennis meekrijgen op school, beheersen ze de Nederlandse taal vaak beter dan dat hun ouders dat doen en kijken ze op dat gebied niet meer tegen hun ouders op. Daardoor is de natuurlijke band niet meer in evenwicht, daar is een breuk in gekomen. Ik denk dat dat ook meespeelt. Dus ouders kunnen hun kennis niet meer bieden aan de jongeren, en dan gaan [de jongeren] dus op zoek naar iemand die wel op hun niveau kan praten en meer informatie aan ze kan geven, over verschillende onderwerpen.*

Int: *Dus jongeren gaan op zoek naar iemand die wel die vragen kan beantwoorden en die kunnen dan de pech hebben dat ze iemand tegenkomen die dat met verkeerde bedoelingen doet?*

R *Precies.*

De jongeren zoeken naar antwoorden op internet of stellen vragen aan derden (vrienden, familie, imams). Op internet is het salafistisch gedachtegoed pregnant aanwezig en ook daarbuiten heeft deze stroming zich behoorlijk succesvol weten te presenteren als 'de ware en authentieke islam' (Cesari 2013). Er is dus een gerede kans dat antwoorden die jongeren zoeken in die richting worden gevonden. Bestaande religieuze praktijken worden vervolgens aan deze salafistische norm getoetst, wat kan leiden tot het verwerpen van de religieuze praktijken en gebruiken van de ouders als 'cultureel bepaald'. In plaats van de gehoopte verbroedering met hun kinderen via het geloof zien ouders de kloof met hun kinderen juist groeien.

De ouders wordt de maat genomen op een manier die ze niet kunnen beantwoorden. Dus [er wordt gevraagd]: 'Waarom hebben wij die koekjes met ramadan?' 'Ja, dat doen we altijd zo. Dat deed oma ook.' 'Ja, maar staat dat in de Koran? Je zegt dat het islam is. Maar pa, je hebt zelf iets bedacht, [de koekjes] is dus gewoon Marokko, dat is Marokkaans.'

De kloof tussen ouders en kinderen laat zich ook voelen op het gebied van communicatie tussen hen. Moslimjongeren ervaren een gebrek aan open communicatie met hun ouders:

zij vinden minder dan autochtone leeftijdsgenoten dat er thuis over belangrijke dingen kan worden gepraat en vinden dat ze minder gemakkelijk met hun vader of moeder kunnen praten (Bucx et al. 2015). Bij extreme uitlatingen van hun kinderen zijn ouders vaak geneigd tot wegkijken of het bagatelliseren hiervan, en ze gaan minder snel in gesprek met hun kinderen om te reflecteren en tegenwicht te bieden (Pels 2014). Wanneer kinderen ergens mee zitten, komen ze daar dus minder snel mee bij hun ouders. Dit maakt tijdig bijsturen en ondersteunen van kinderen door ouders moeilijker. Volgens Pels en De Ruyter (2011) kan het gebrek aan openheid verschillende consequenties hebben:

- een negatieve, conflictueuze relatie met ouders kan tot deviant gedrag en lage zelfwaardering leiden;
- jongeren leren niet om hun eigen waarden en opvattingen ter discussie te stellen;
- moslimjongeren krijgen minder steun van hun ouders dan autochtone jongeren;
- moslimjongeren ontvangen te weinig ondersteuning van hun ouders bij het vergroten van hun kennis over en het praktiseren van hun geloof in de Nederlandse context.

Pels (2014) wijst naast de pedagogische handelingsverlegenheid van ouders ook op pedagogische onmacht in andere contexten, zoals moskeeën, scholen en instituties als hulpverlening en jongerenwerk. Pels constateert dat er ook in deze contexten sprake is van inadequaat handelen op radicale uitingen en extreem gedrag van jongeren. Niet alleen ouders zijn geneigd tot wegkijken, ook in scholen en moskeeën wordt volgens haar niet altijd adequaat gereageerd op radicale uitingen en extreem gedrag van jongeren (bv. straffen, wegkijken, te laat reageren). Dat betekent dat jongeren ook niet altijd in deze contexten terechtkunnen, terwijl deze instituten bij dreigende radicalisering juist een beschermende rol kunnen spelen.

Het gebrek aan emotionele ondersteuning speelt volgens een van de respondenten ook een rol in radicalisering (zie ook Wessels en Dijkman 2012). De aandacht die een kind thuis mist, kan een kind vatbaar maken voor een groep of individu dat deze aandacht en warmte wel biedt.

> *Ouders en de emotionele relatie [met kinderen] in de opvoeding spelen zeker een grote rol. En dat hebben wij altijd geroepen. Dezelfde problematiek hebben wij ook gehad met loverboys. Een tijd geleden waren er heel veel Marokkaanse dames die daarvoor vielen, omdat er geen warm nest thuis was. Zo'n ouder die niks kan geven aan zijn kind, die aandacht is er niet, meegaan naar school is er niet. Als dat er niet eens is, dan kun je niet makkelijk terugvallen op je ouders. Ik vergelijk [radicalisering] met loverboys: als de dames nooit horen dat ze knap zijn en dat ze lief zijn, als ze nooit omhelsd worden. De eerste de beste jongen die op het moment dat ze het echt nodig heeft op haar 13e, 14e, 15e jaar [haar die aandacht wel geeft], dan is zij helemaal gesmolten, dan gaat ze mee. Dat geldt ook voor die jongen.*

Buijs et al. (2006) relateren de behoefte aan binding niet zozeer aan gebrek aan ondersteuning van ouders, maar aan het opgroeien met twee culturen. Vooral Marokkaanse jongeren zijn op Nederland georiënteerd en moderner in hun opvattingen dan hun ouders.

Hun ouders zijn als gevolg daarvan bang dat hun kinderen vernederlandsen. Autochtonen blijven hen echter consequent benoemen als ‘allochtoon’ en benadrukken vooral de verschillen. Die nadruk op verschillen kan ertoe leiden dat etnische of religieuze grenzen in de samenleving worden versterkt. Door de verharding van scheidslijnen kunnen migrantenjongeren zich gedwongen voelen om keuzes te maken en een ondubbelzinnige loyaliteit uit te spreken. Dit dubbele erkenningsprobleem kan er volgens Buijs toe leiden dat de behoefte aan binding van migrantenjongeren wordt versterkt. Die behoefte is minder sterk wanneer jongeren erin slagen een ‘hybride’ identiteit te ontwikkelen, die elementen omvat van beide culturen en waartussen de jongere kan schakelen. Veel jongeren slagen hierin en zijn daardoor minder vatbaar voor radicalisering.

6.5.4 Ervaren gebrek aan binding met Nederland

Terwijl sommige van de eerdergenoemde *push*-factoren voor jongeren een reden zijn om uit te wijken naar andere meningen en andere clubs, is het ervaren gebrek aan binding met Nederland eerder een passieve of ‘lege’ *push*-factor. Buijs et al. (2006) beschrijven dat in het proces van radicalisering steeds meer ‘touwtjes’ met de Nederlandse samenleving worden doorgeknipt. Jongeren die uiteindelijk uitreizen of besluiten geweld te gebruiken, hebben letterlijk geen lijntjes meer die hen aan Nederland binden. Deze jongeren staan daarmee volkomen los van de Nederlandse samenleving, wat in eerdere hoofdstukken werd getypeerd als ‘extreme afstand tot de Nederlandse samenleving’.

> *Kijk, heel veel van degenen die vertrekken om in Syrië te vechten, hebben het wel over, nou ja, islamofobie en discriminatie en dat soort zaken. En dat speelt ook wel een rol. Maar wat mij vooral opvalt in de verhalen, is niet eens zozeer een heel negatief beeld over de Nederlandse samenleving – wel over de Nederlandse staat overigens, dat wel, echt de politie en de politici die kunnen ze wel schieten, figuurlijk, – maar vooral ook ze hebben niks met Nederland, ze hebben echt helemaal niks met Nederland.*

McCauley en Moskalenko (2008) wijzen erop dat het doorknippen van de bindingen ook kan gebeuren in reactie op overheidsingrijpen. Als de overheid hard ingrijpt kan dat zich vertalen in toegenomen sympathie voor degenen die vervolgens worden gezien als slachtoffers van staatsonderdrukking. Sommige sympathisanten zullen worden gemobiliseerd om tot actie over te gaan. Van degenen die bij de allereerste actie betrokken waren, zullen sommige door het overheidsingrijpen afzien van verdere acties (de kosten zijn te hoog). Anderen zullen echter verharden en hun acties tegen de staat opvoeren. Dit kan resulteren in wederzijdse escalatie van geweld tussen de staat en de groep, waarbij steeds meer individuen van de groep afhaken totdat deze bestaat uit nog maar een fractie van de oorspronkelijke groep. Die fractie is dan vervolgens sterk geradicaliseerd en gaat ondergronds als terroristische cel. Sageman (2014) stelt dat repressief overheidsoptreden het proces van rekrutering heeft veranderd en zo heeft geleid tot een *leaderless jihad*: kleine aantallen militanten die wel verbonden zijn met de virtuele extremistische gemeenschap, maar niet afhankelijk zijn van leiding door een centrale organisatie om terroristische acties uit te voeren.

In het geval van Sharia for Belgium, zo vertelt een respondent, werden door repressief overheidsoptreden de laatste lijntjes met de Vlaamse samenleving doorgeknipt:

> *In het geval van Sharia for Belgium is er op een gegeven moment een hele grote groep naar Syrië gegaan. Ideologische overwegingen spelen heel duidelijk een rol bij hen, maar ook praktisch: men was in België gewoon klaar. Men was echt gewoon letterlijk klaar, want hun leider zat vast, iedereen was inmiddels zijn baan al kwijt en van sommige was ook de uitkering ingetrokken. In België kon men eigenlijk gewoon helemaal niks meer. [...] Dus dan is die trek naar Syrië niet alleen een consequentie van hun ideologie, die speelt zeker een rol, maar ook een consequentie van het overheidsoptreden. En hun eigen acties in België zelf natuurlijk, want daar komt dat overheidsoptreden vandaan.*

6.6 Pull-factoren voor radicalisering

In deze paragraaf beschrijven we de verschillende *pull*-factoren die door experts en professionals in de interviews zijn genoemd. Het gaat om factoren die mensen in een radicale beweging of naar het radicale gedachtegoed trekken (*pull*). Deze *pull*-factoren kunnen in veel gevallen worden gezien als behoeften die mensen willen vervullen.

6.6.1 Emotionele reactie op ervaren onrechtvaardigheid

Verschillende onderzoekers wijzen op de sterke emotionele reacties die een rol spelen in radicalisering en die mensen voelen als gevolg van ervaren onrecht dat is aangedaan aan moslims overal ter wereld, zoals in Palestina (Bartlett en Miller 2012; Borum 2003; Buijs et al. 2006; Slootman en Tillie 2008; Speckhard 2012). De beelden van bijvoorbeeld Palestijnse kinderen die het slachtoffer van Israëlisch acties worden, roepen niet alleen het gevoel op dat moslims onrecht wordt aangedaan, maar ook dat de internationale gemeenschap dit zomaar laat gebeuren. Men heeft ook het gevoel dat de slachtoffers in de steek worden gelaten. Dit versterkt het gevoel van onrechtvaardigheid en roept het gevoel op dat er iets aan de situatie gedaan moet worden. Boosheid brengt de neiging met zich mee om hen die als verantwoordelijk worden gezien voor het onrecht agressief te bejegenen (Van der Pligt en Koomen 2009). De persoon die radicaliseert, voelt een steeds grotere verantwoordelijkheid om zelf actie te ondernemen en op een of andere manier hulp te bieden aan mensen die het slachtoffer zijn van onderdrukkingen en vernederingen. Een van de geïnterviewde professionals komt dagelijks in aanraking met de emotionele reacties van jongeren en vertelt:

> *Je merkt dat met name moslimjongeren boos zijn. Die zijn gewoon verschrikkelijk boos. En die informatie waarop zij hun boosheid baseren, staat toch voor 80, 90% op internet. En de informatie die van internet komt, is ongelooflijk manipulatief. En die geeft voeding aan, en draagt bij aan het creëren van boosheid.*

Dit citaat maakt duidelijk dat propaganda een belangrijke rol in het oproepen van die emotionele reactie speelt. De beelden worden verspreid met het doel om die emotionele reactie op te roepen en mensen aan te zetten tot betrokkenheid, zoals andere respondenten vertellen:

Je moet die propaganda eens zien. Het is prachtig: 'We give to the calls of the crying mothers of Syria, the *ummah* will protect you. The world is not doing anything, but the *ummah* will. Mothers of Syria, we hear your voice.'

is en jongeren met jihadistische gedachtegoed laten juist dat soort filmpjes zien, [om te zeggen:] 'Zie je wel?' Een voorbeeld daarvan is het filmpje over moslims in Guantanamo Bay: dat ze mishandeld werden of dat honden urineerden op gevangenen et cetera. En wat zij doen is [daarmee zeggen]: 'Zie je wel, dit is wat ze de moslims aandoen.' En zo het 'wij'- en 'zij'-gevoel bevestigen.

Dat de beelden zo'n sterke reactie oproepen, komt volgens een andere respondent doordat er sprake is van herkenning. Mensen hebben het gevoel dat ze iets gemeen hebben met de mensen die het slachtoffer zijn van onrechtvaardig optreden en in gebreke blijvend internationaal beleid. Ook het onderzoek van Silke (2008) wijst hierop: terroristen traden toe tot terroristische organisaties nadat ze schokkende gebeurtenissen hadden gezien op tv of andere media. De slachtoffers waren mensen met wie ze zich identificeerden. Het gaat dan zowel om een verbondenheid in identiteit ('wij'-gevoel) als een herkenning van ervaringen.

Ik denk dat dat gevoel van verbondenheid ontstaat op het moment dat jij iets gemeen meent te hebben met anderen. Dus als jij je niet zou voelen alsof jij een tweederangsburger was, dan zou je je volgens mij ook niet verbonden gaan voelen met die mensen daar op die manier.

Onze respondenten vertellen over de boosheid van veel jongeren over het onrecht dat moslims in de wereld wordt aangedaan. Die voelen zich met hen verbonden omdat ze een identiteit delen en het onrecht ook in hun eigen leven menen te herkennen. Dit proces wordt gevoed en gesterkt door propaganda vanuit de radicale islam, die beoogt om moslims zo te mobiliseren en tot actie aan te zetten (vgl. Sageman 2014).

Niet alleen teksten en video's van de radicale islam moeten volgens Schmid (2004) worden begrepen als propaganda van de radicale islam. Terrorisme zelf moet volgens hem vooral worden gezien in termen van propaganda. Terrorisme is de combinatie van gedragsverandering willen bereiken door de dwang van geweld en door overtuiging via propaganda. Het geweld dat bij terrorisme wordt gebruikt, heeft als doel om een effect te bewerkstelligen bij een bepaald publiek (bv. anderen die behoren tot de groep van het slachtoffer). De slachtoffers van terrorisme zijn in die zin instrumenten om andere individuen te overtuigen.

Een terroristische daad is volgens Schmid (2004) vaak bedoeld als provocatie. Het geweldsmonopolie van de staat wordt doorbroken en de terrorist toont dat de machtige overheid niet in staat is zijn burgers te allen tijde te beschermen. Ook als mensen niet zelf direct de terroristische daad hebben meegemaakt, heeft het vaak een groot effect. Immers, wanneer de media volop over zo'n daad berichten en mensen erover praten, ontstaat een klimaat van angst. Het 'succes' van een terroristische operatie hangt geheel af van de mate van publiciteit die de daad krijgt (Laqueur geciteerd in Schmid 2004). Juergensmeyer (geciteerd in Schmid 2004) stelt zelfs: *'Without being noticed, in fact, terrorism*

would not exist.' Schmid stelt cynisch: 'Sommige mensen moeten sterven in de handen van terroristen zodat redacteuren hun bestaan, hun eisen, en doelen bekendmaken.' (Schmid 2004: 208). De media kunnen door terroristen dus worden gemanipuleerd en gebruikt om angst aan te jagen.

6.6.2 Behoefte aan zingeving

Veel geradicaliseerde mensen bleken voorafgaand aan radicalisering een persoonlijke crisis te hebben doorgemaakt, waardoor eerdere ideeën en overtuigingen van het individu op losse schroeven kwamen te staan (vgl. Geelhoed 2014; Silber en Bhatt 2007; Wiktorowicz 2005). Als gevolg van zo'n crisis kunnen mensen een gebrek aan zingeving en aan een solide identiteit ervaren. Ze worstelen met vragen als 'wie ben ik?' en 'waartoe ben ik hier?' Religie is een krachtig instrument voor reductie van dit soort existentiële onzekerheden, want het verleent betekenis aan gebeurtenissen en biedt een coherent en totaal kader om de wereld te begrijpen (McBride 2011; Van der Pligt en Koomen 2009). In hun zoektocht naar antwoorden kunnen jongeren stuiten op een radicale variant van de islam, die ruim voorradig is op internet. De radicale variant geeft zoekende jongeren houvast, omdat deze een zwart-wit wereldbeeld schetst (dit is goed en dat is slecht) en dit beeld uitdraagt in regelgeving omtrent haram en halal. De radicale islam geeft daarmee een soort handleiding over hoe te leven: overal zijn regels voor en jongeren zijn druk bezig met wat volgens deze 'ware' interpretatie van hun religie wel en niet is toegestaan. Die regels bieden jongeren een houvast in een wereld die voor hen groot en verwarrend kan aanvoelen.

> *Regeltjes vinden deze jongeren heel fijn. In een keer heb je houvast in zo'n pluriforme samenleving waar álles maar mag. Lekker, o ik weet waar ik aan toe ben! Ik moet gewoon dít doen, ik moet dít doen! Ik vroeg een bekeerlinge: 'Wat vond je het nou leukste aan de islam?' En zij zei: 'Die regeltjes!'*

Binnen het religieuze kader krijgt de internationale politiek ook een andere inkleuring. Zo wordt volgens een van onze respondenten het Israëlisch-Palestijns conflict steeds meer als een religieus conflict gezien, terwijl het oorspronkelijk een nationaal conflict over grondgebied was. Ook de burgeroorlog in Syrië wordt in religieuze termen beschouwd. De aantrekkingskracht van dat conflict ligt in de symbolische waarde die eraan wordt gegeven door het in apocalyptische termen te kaderen.

> *[...] de zeer vrome figuren, die zien het ook echt apocalyptisch. De grote eindstrijd is aanwezig. Daar zijn profetieën over.*
>
> *Messiaans en zo, dat heb je in de godsdienst, dat heb je bij de joden, heb je bij de christenen, heb je bij de moslims. Waar komt die Messias? Daar! [wijst op een kaart op Syrië] En waar is nu een conflict? Daar! En waar werd een profetie: 'Vanuit deze stad gaand trekken wij op naar Asham', dat is... Damascus, dat is Syrië. En dan naar Jeruzalem en blablabla... Dat is daar. Dus die profetie is er en nu gebeurt het, dus nu moet je daarbij zijn.*

Wat de aantrekkingskracht nog groter maakt, zijn de 'successen' die radicale groepen als IS in het conflict boeken. In het radicale gedachtegoed gaat men ervan uit dat het Westen,

met de vs voorop, erop uit is om de islam te vernietigen of in elk geval de moslims te (blijven) onderdrukken. Militaire successen voeden dan niet alleen symbolische waarde (apocalyptisch, God aan onze zijde), maar ook een gevoel van gerechtigheid: nu krijgt het Westen een koekje van eigen deeg en is er eerherstel voor moslims. Zonis (2003) constateert dat waarden zoals eer en waardigheid in Arabische landen heel belangrijk zijn en dat het contrast met de positie van veel landen in het Midden-Oosten – die te maken hebben met achterstanden op allerlei gebieden – leiden tot gevoelens van vernedering en woede die diep gevoeld worden in de regio. Het superioriteitsdenken wordt volgens Koopmans (2015b) gebruikt in de radicale islam, door de verantwoordelijkheid voor de positie waarin veel islamitische landen verkeren af te wentelen op het Westen, dat islamitische dictaturen in het Midden-Oosten zou ondersteunen als onderdeel van een systematische anti-islamitische politiek. Dat IS militaire successen boekt, ondanks een grote coalitie van opponenten, geeft jongeren een gevoel van macht. Zoals een respondent toelicht:

> *IS zendt veel propagandafilmpjes uit waarin zij laten zien: wat jullie kunnen, dat kunnen wij ook. Wij hebben ook vliegtuigen, wij hebben ook tanks, wij hebben ook wapens, dus wat jullie kunnen, kunnen wij ook. En daarin vind ik ISIS echt professioneel. Zij kunnen jongeren echt overtuigen van: 'Hé, wij zijn ook machtig, niet alleen Amerika is machtig, maar wij ook.' En het zorgt er wel voor bij dit soort jongeren dat ze zeggen: deze strijd kunnen wij bevechten. Het is geen moeilijke strijd, het is niet een strijd van Israël tegen Palestina, waar Israël wapens heeft en Palestina stenen. Nee, het is een gelijkwaardige strijd. Dat is de keuze waarom ze naar Syrië gaan en niet naar Palestina. En ten tweede is Syrië heel makkelijk om binnen te komen. Israël is niet heel gemakkelijk om binnen te komen.*

6.6.3 Behoefte aan binding

Eerder werd beschreven dat jongeren zich geen vanzelfsprekend en volwaardig deel voelen uitmaken van de Nederlandse samenleving. Tegelijkertijd is er wel een heel grote behoefte aan binding en aan het gevoel ergens helemaal bij te horen.

> *Ik werk al achttien jaar met jongeren en wat de gemeenschappelijke factor binnen verschillende situaties is, is dat jongeren op zoek zijn naar erkenning: worden ze gezien, worden ze gehoord, worden ze opgemerkt, worden ze serieus genomen? De ene jongere vindt zijn weg bij een vriendengroep die fanatiek voetbalt, de andere jongere vindt zijn weg bij een vriendengroep die soms delicten pleegt, de ander die af en toe met drugs experimenteert en sommige jongeren die vinden hun weg naar een groep die bezig is met een geloof.*

Het gevoel om ergens bij te horen, is dus niet specifiek voor radicaliserende jongeren. Alle jongeren hebben die behoefte, benadrukken veel van onze respondenten. Jongeren die extra gevoelig voor uitsluiting en discriminatie zijn, zijn wel vatbaarder voor het 'warme bad' waarin ze zich terecht voelen komen wanneer ze zich bij radicale groepen aansluiten (Geelhoed 2014). Daarnaast wordt ook benadrukt dat de behoefte aan binding bij moslimjongeren van de tweede generatie groot is als gevolg van vragen over hun identiteit (waar hoor ik bij, wie ben ik) en de generatiekloof met hun ouders (Buijs et al. 2006; Slootman en Tillie 2008).

Deze jongeren hebben het in mijn optiek extra moeilijk, omdat ze ten eerste vaak de moedertaal van hun ouders niet spreken. Ze zijn in Nederland geboren. Hun ouders spreken wel wat Nederlands, soms heel goed, soms wat minder goed, maar niet zo goed als hun kinderen dat doen. De kinderen beheersen eigenlijk de Marokkaanse of Turkse taal onvoldoende, dus dat betekent dat daar al een kloof zit tussen ouder en kind. Vervolgens worden veel buitenlandse jongeren vanuit de Nederlandse maatschappij bestempeld als: vervelend, lastig, moeilijk, ingewikkeld, buitenlander. Ze kunnen niet bij hun ouders terecht, omdat die kloof er zit als het gaat om de taal. In de Nederlandse samenleving worden ze uitgekakt, omdat ze Marokkaan of Turk zijn. Op het moment dat ze op vakantie gaan in het land van hun ouders, worden ze als verwesterd gezien. Dus het is niet heel raar dat jongeren gewoon op zoek zijn naar erkenning, identiteit.

Als reactie op buitensluiting en achterstelling en de behoefte aan binding kan de moslimidentiteit worden versterkt (Buijs et al. 2006). Dit speelt vooral bij Marokkaanse Nederlanders een rol. Het label 'Marokkaan' is negatief, zodat daar geen positief zelfbeeld aan kan worden ontleend. Uit de behoefte aan een positief zelfbeeld kan men op zoek gaan naar een andere, meer positieve identiteit. De Nederlandse identiteit is vaak geen optie, omdat de groepsgrenzen behoorlijk gesloten zijn (vgl. Duyvendak 2011). Men blijft Marokkaanse Nederlanders benaderen en benoemen als 'Marokkaans'. Een moslimidentiteit overstijgt etnische identiteiten, waardoor er niet tussen etnische identiteiten gekozen hoeft te worden (Ketner 2009). Daarnaast kan de moslimidentiteit ook het gevoel van eigenwaarde of zelfvertrouwen van jongeren verstevigen, door de constructie van 'islam' als morele autoriteit en moslims als mensen die goed zijn of het goede doen (zie ook hoofdstuk 7 en 8). Ten derde staat een moslimidentiteit voor verbondenheid met de wereldgemeenschap van moslims (*ummah*) (vgl. Cesari 2013). In Nederland vormt een etnische groep een minderheid, maar wereldwijd zijn er een heleboel moslims. Het idee van de massa kan een identiteit kracht geven.

En de identificatie met de islam: [...] zo'n machtsfactor in de wereld, daar kun je wel trotser op zijn dan op je positie als Marokkaan in Nederland. Daar kun je nauwelijks een status aan ontlenen. Of het moet een geuzenstatus zijn.

De zoektocht naar identiteit, waardigheid, betekenis en gemeenschap gecombineerd met de ervaring van discriminatie en de druk op de islam maakt mensen gevoelig voor de radicale islam. Volgens de experts biedt de radicale islam het gevoel van verbondenheid en ergens bij horen dat de sommige jongeren missen

Het is een keuze en een verleiding enerzijds. We hebben hier in de wijk ook een jongere gehad die nog heel braaf naar school ging en met z'n rugzak met schoolboeken verdween. En dat is dus iemand die verleid is en die verleiding die kan hem liggen in het feit dat zo'n jongere – als voorbeeld – niet heeft uitgeblonken op school, misschien weinig aandacht heeft gekregen zowel vanuit het gezin, maar ook vanuit de school en zich opgenomen voelt in een groep waarin hij heel veel aandacht krijgt. En dan word je verleid.

Er is ook het verhaal van een jongen met een criminele achtergrond, die zoekende is naar een groep om bij te horen. Deze jongen wordt een keer voorgesteld aan Mohammed Bouyeri en daar met open armen ontvangen. Dat warme bad beantwoordt volledig aan wat deze jongen mist.

> *Die komt dan, nou, waar Mohammed Bouyeri woont, die komt bij hem aan en Mohammed Bouyeri die staat in zijn deur en die doet zo [maakt het gebaar van een omhelzing] en hij zegt: 'En toen was ik verkocht.' Die was helemaal niet gelovig, maar daarna moest hij om erbij te blijven. Maar hij werd omhelsd en werd bij iemand, bij die grote meneer, thuis uitgenodigd.*

In dit voorbeeld wordt duidelijk dat religie niet de drijfveer van deze jongere was. Jongeren die een sterke behoefte hebben aan binding, inbedding, een groep om bij te horen en in opgenomen te worden, kunnen dus ook als gevolg daarvan radicaliseren.

6.6.4 Behoefte aan status en/of het wegpoetsen van een besmet verleden

Een vierde *pull*-factor die in de interviews werd genoemd, was de mogelijkheid om een nieuwe start te maken, waarbij de jongere een hogere status kan bereiken. Een lage status houdt niet alleen verband met een maatschappelijk stigma of een gebrek aan maatschappelijke stijging. Het gaat ook om zaken die als 'oneervol' worden beschouwd en daarom schaamte met zich meebrengen. Voor jongens gaat het dan vaak om crimineel gedrag, bij meisjes om seksueel gedrag. De aansluiting bij een radicaal islamitische groep kan een mogelijkheid zijn om een besmet verleden weg te poetsen. Jongeren met een crimineel verleden kunnen 'strijders' worden, die als martelaar toch nog het paradijs kunnen bereiken. Meisjes kunnen als moeder bijdragen aan het stichten van een islamitische staat, door kinderen te krijgen en deze op te voeden in de ideologie van de radicale islam. De radicale islam biedt jongeren zo de mogelijkheid om een bepaalde status te bereiken, waar men eerder geen toegang toe had of geen mogelijkheid zag die toegang te bereiken: 'Een beetje van *zero to hero*, hè, vandaag ben ik een loser, morgen ben ik een held: de leeuw van de islam.'

De propaganda vanuit radicaal islamitische groepen is ook op deze statusverhoging gericht. Ronselaars kunnen bijvoorbeeld vertellen:

> *Je bent geen loser, je bent geen K-Marokkaan. Nee, jij bent de* vanguard of the Islamic Nation. *En voor weinig geld ga je daarheen en dan heb je een baan en misschien een vrouw… En dan hebben we het hier over een paar duizend Europeanen, maar er zijn duizenden uit Tunesië die nooit kunnen gaan trouwen. Daar speelt ook hetzelfde, want die hebben geen inkomen, die hebben geen werk. Bij IS verdienen ze 400 of 250 euro per maand. [Ze krijgen alles:] vrouw, huis, toekomst, status, zingeving: prachtig! Ook voor deze jongens [uit Nederland] geldt dat. [Eerst] hang je daar rond in Delft en 24 uur later zit jij in Aleppo en dan ben je de* vanguard of the Islamic Nation. *Wel, je kunt ook een auto stelen en je kunt ook een grote deal hebben met drugs, maar zo'n statusverhoging krijg je echt in 24 uur anders nooit.*

6.6.5 Behoefte aan avontuur

Voor een deel van de jongeren geldt dat de gewelddadige jihad aantrekkelijk is omdat het beantwoordt aan een behoefte aan avontuur (vgl. Bartlett et al. 2010). Jongeren vinden het 'cool' en opwindend om deel te nemen aan zo'n internationaal 'avontuur'. De marketing rondom rekrutering voor de gewelddadige jihad is hier dan ook op gericht: het wordt gepresenteerd als een groot avontuur waar men lekker mag schieten (Bartlett en Miller 2012).

> *Er is bijvoorbeeld een groep geweest, die niet meer naar school ging, onregelmatig en weinig inkomen hadden en nog wel een keertje aangehouden werden. Die denken op een gegeven moment: 'Ik ben 18, en nu, hè? Hoe ga ik nou m'n leven zo oppakken dat ik toch nog in de hemel kom of dat mijn ouders trots kunnen zijn?' Dus die gaan uit een ander motief. En die gaan voor het avontuur. Want die heb je natuurlijk ook. Mooie verhalen, hoor! Met z'n allen in een auto de woestijn in, dan even afknallen. En je krijgt een training en je wordt verzorgd, er zijn vrouwen, je hebt inkomen, want dat hebben ze natuurlijk ook gewoon, je hebt vrije dagen, je hebt een huis met een zwembad en je moet ook gaan schieten. Kijk, onder die voorwendselen gaan ze die kant op, want de realiteit is weer een heel ander verhaal.*

6.6.6 Behoefte aan meer handelingsvrijheid

Binnen de Marokkaanse en Turkse cultuur worden meisjes strikter opgevoed dan jongens (Pels en De Ruyter 2011). Uit angst dat meisjes door ongepast gedrag de familie-eer schenden, wordt hun handelingsvrijheid binnen meer traditionele Turks- en Marokkaans-Nederlandse gezinnen beperkt. De islam kan voor hen een manier zijn om autonomie en vrijheid te verwerven (Pels en De Gruijter 2006). Binnen het radicale gedachtegoed vinden meisjes munitie om een grotere mate van (persoonlijke) vrijheid uit te onderhandelen. Meisjes kunnen ideeën vanuit de radicale islam gebruiken om een grotere handelingsvrijheid te legitimeren en tegelijkertijd een 'goed' of 'eervol' meisje te zijn.

> *De salafistische moskeeën staan er bijvoorbeeld ook wel bekend om dat ze bemiddelen bij de ouders als hun dochter zegt van: 'Help, ik word uitgehuwelijkt.' Dan is het handig voor de meiden om naar een salafistische imam te gaan, want ze weten zeker dat die zal bemiddelen en tegen uithuwelijken is. De vrouw mag zelf kiezen en heeft in ieder geval altijd vetorecht. Dat ligt dus in sommige Turkse en Marokkaanse gezinnen anders dus dat levert die meiden wel winst op. Plus ook, die salafistische meiden, die zijn toch vaak wel redelijk serieus, en als men serieus bezig is met dat geloof, is men meestal ook wel redelijk serieus met onderwijs bezig. Ook al is dat onderwijs dan niet bedoeld voor een carrière, maar om een goeie moeder te worden, zeg maar. De term 'serieus' wordt dan ook altijd gebruikt ook door ouders: dat is een serieus meisje. Dat levert ze status op en ook vertrouwen. Je ziet dat die meiden vaak iets meer ruimte krijgen van de ouders, omdat die ouders denken van: 'O, ik kan haar toch wel vertrouwen.' Dus ja, ze winnen er wel degelijk iets mee.*

De etnische gemeenschap waarin de Turkse en Marokkaans-Nederlandse jongeren opgroeien, kent een strikte seksuele moraal, vooral voor meisjes. Er is geen tolerantie voor het opdoen van seksuele ervaringen vóór het huwelijk (Sterckx 2015). Tegelijkertijd hebben jongeren wel seksuele gevoelens en verlangens om ermee te experimenteren. De strenge

seksuele norm binnen de etnische gemeenschap maakt dit lastig, omdat er sociale sancties staan op het doorbreken ervan. Groen en Kranenburg (2006) vertellen in hun publicatie over de Hofstadgroep dat binnen deze groep wel seksueel kon worden geëxperimenteerd, omdat hiervoor een legitimatie kon worden gevonden binnen een islamitisch kader. Zo sloten jongens en meisjes islamitische huwelijken, waarbinnen seks wel is toegestaan (ze zijn immers getrouwd). De belofte van liefde en aandacht kan ook voor meisjes een motief vormen om uit te reizen. Die lokroep kan extra sterk klinken wanneer de meisjes thuis (en in andere levensdomeinen) het gevoel hebben dat er weinig aandacht aan hen wordt besteed.

> *Ook de beklemming van de gemeenschap maakt Syrië een hele aantrekkelijke plek,* to escape *hè,* to get away. I want to break free, I go to Raqqa, *nou, daar kunnen wij ons niks bij voorstellen. Ik kan het je wel uitleggen, het is fantastisch. Ze hebben ook nog niet zo veel meegemaakt. Het is gewoon met een polsbandje om de vakantie in, zeg maar. Ze hebben daar een naïef beeld over. Een prachtige kerel, een held, daar word je nog aan gekoppeld ook, kun je ook nog eens, nou ja, ik zeg maar even zoals het is: neuken. Dat kan anders allemaal niet. Het is een vakantie met sekspartner, met trouwpartner, nee, het is een complete belevenis.*

6.7 Vatbaarheid voor radicaal gedachtegoed: kwetsbare individuen

Speckhard (2012) schrijft in haar indrukwekkende verslag van de meer dan 400 interviews die ze afnam bij terroristen, hun familie, en slachtoffers van terroristische gijzelingsacties: niemand wordt als terrorist geboren. Mensen die zich tot terrorist ontwikkelen, worden verleid tot het nemen van het pad naar terrorisme. Ronselaars maken gebruik van hun kwetsbaarheid en hun ontvankelijkheid voor de terroristische ideologie en de groep. Speckhard somt een heel scala op van de kwetsbaarheden die motivaties kunnen vormen voor terrorisme in gebieden waar zich geen conflict afspeelt: sociale marginalisatie, vervreemding, gevoelens van vernedering, gefrustreerde aspiraties, een verhoogde gevoeligheid voor het lijden van anderen, het verlangen om de eigen mannelijkheid te bewijzen, de wens om ergens bij te horen, de wil om anderen te beschermen, de behoefte om een avontuur te beleven of een held te zijn. Degenen die overgingen tot het gebruik van geweld hadden vaak ervaringen met huiselijk geweld (Speckhard 2012). Dit wordt ook in andere rapporten geconstateerd (vgl. Weenink 2015; Wessels en Dijkman 2012). Degenen die bereid bleken als martelaar te sterven, leden vaak aan een diepgevoelde pijn, die overeenkomsten vertoont met de pijn die suïcidale mensen ervaren (Speckhard 2012).
In verschillende verklaringsmodellen van radicalisering wordt gewezen op een persoonlijke crisis waardoor individuen ontvankelijker worden voor het radicale gedachtegoed (Feddes et al. 2015; Geelhoed 2014; Silber en Bhatt 2007; Speckhard 2012;Wiktorowicz 2005). Een persoonlijke crisis kan ontstaan door het verlies van werk, discriminatie of slachtofferschap (vgl. Silber en Bhatt 2007). Speckhard (2012) noemt onder meer secundair trauma als factor die individuen ontvankelijk maakt voor radicalisering. Het zien van onrecht, zelfs via televisie, kan een traumatiserend effect hebben en kan een motivatie vormen om over te gaan tot extremisme. Groepen als al Qaida en IS spelen hier in hun propaganda op in en sturen

beelden de wereld in die tot doel hebben mensen tot actie aan te zetten en op te komen voor degenen die zij als verdrukten en slachtoffers zien. Geelhoed (2014) onderscheidt vier factoren die aan het ontstaan van een cognitieve opening voor radicaal islamitisch gedachtegoed kunnen bijdragen:

- het gevoel op drift te zijn (het gevoel hebben een leeg leven te leiden, zonder richting)
- persoonlijk verlies en lijden (bv. het overlijden van een familielid, depressieve klachten, burn-outgevoelens)
- sociale uitsluiting en gebrek aan erkenning
- een verlangen naar transcendentie (verlangen het gewone te overstijgen: speciaal te zijn of in een romantische droomwereld te leven).

Deze ervaringen riepen volgens Geelhoed ontologische vragen op als ‘wie ben ik’ en ‘wat is mijn plek en mijn doel op deze wereld’. Dit duidt op een identiteitscrisis, en die vormde een keerpunt vanaf waar de jongeren zich in een fundamentalistische richting begaven. Hier hoopten ze betekenis en richting te vinden.
Hoewel er op basis van eerdere onderzoeken naar terrorisme in West-Europa geen aanwijzingen leken te zijn die erop duiden dat terroristen vaker lijden aan een psychische stoornis of gedragsproblematiek (vgl. Sageman 2014), laat Weenink (2015) zien dat in Nederland (potentiële) uitreizigers vaker een criminele achtergrond hebben: van de 140 (potentiële) uitreizigers stonden er 66 (47%) geregistreerd in criminaliteitsregistraties (HKS -Herkenningsdienstssysteem) (zie ook De Poot en Sonnenschein (2011) en Bakker (2006), die ook wijzen op criminele geschiedenis onder een groep jihadi’s). Over deze 66 personen werden 380 politierapporten gevonden. De oververtegenwoordiging van jongeren met een crimineel verleden geldt ook voor vrouwelijke jihadi’s. Bovendien laat Weenink (2015) zien dat meer dan de helft van de (potentiële) uitreizigers te maken heeft met een psychosociaal probleem. Bij een op de vijf lijkt er sprake te zijn van ernstige problematiek, zoals ernstig probleemgedrag (bv. herhaaldelijk ernstig crimineel gedrag, vermoedens van een mentale of psychische aandoening) (twintig personen) of van een gediagnosticeerde persoonlijkheidsstoornis (zoals psychoses en schizofrenie) (zes personen). In de groep (potentiële) uitreizigers wordt een grotere prevalentie gevonden van dit soort aandoeningen dan in de populatie als geheel. Ook in de studies van Bakker (2006) en Wessels en Dijkman (2012) zijn er aanwijzingen voor het voorkomen van psychische problematiek. Een mogelijke relatie tussen dit soort probleemgedrag en radicalisering is volgens Weenink dat probleemgedrag individuen isoleert van zowel de samenleving als van familie en vrienden. Sociaal geïsoleerde individuen kunnen vatbaar zijn voor radicalisering, omdat zij in zo’n groep identiteit, structuur en verbondenheid vinden (zie ook § 6.8 over de rol van isolatie).

6.8 Groepsprocessen

Wanneer mensen eenmaal het pad van radicalisering op zijn gegaan, kunnen groepsprocessen radicalisering versterken. McCauley en Moskalenko (2008) onderscheiden drie psy-

chologische mechanismen: groepspolarisatie/groepsdenken, isolatie en de glijdende schaal.

Groepspolarisatie en groepsdenken

Standpunten in groepen hebben de neiging extremer te worden. Wanneer een meerderheid binnen een groep een bepaalde mening of standpunt heeft, dan schuift de gemiddelde mening binnen de groep in die richting op. Het meerderheidsstandpunt krijgt namelijk meer ruimte in tijd en in de hoeveelheid argumenten die er voor dit standpunt worden genoemd. Wanneer mensen meer argumenten voor een bepaald standpunt horen, raken ze meer overtuigd van dat standpunt. Daarnaast is er sprake van sociale druk: alle individuen voelen druk om tot overeenstemming te komen, maar die druk is niet gelijk verdeeld. Op individuen die een minderheidsstandpunt aanhangen, ligt meer druk om zich te conformeren. Degenen die binnen het meerderheidsstandpunt extremer stelling nemen, krijgen een hogere morele status toebedeeld. In radicale groepen geldt ook dat hoe radicaler men is, hoe meer status en aanzien men binnen de radicale groep heeft. De bereidheid die men toont om woorden in daden om te zetten, heeft een statusverhogend effect. Als gevolg van competitie om status binnen een radicale groep, kunnen de toon en het gedrag van de groep extremer worden (Bartlett en Miller 2012).

Isolatie

Mechanismen zoals groepspolarisatie en groepsdenken treden vooral op wanneer de groep enigszins geïsoleerd is. Door isolatie blijft men namelijk afgeschermd van afwijkende informatie en andere meningen (Van der Pligt en Koomen 2009). Volgens Dalgaard-Nielsen (2014) gaat het proces van radicalisering met een steeds grotere mate van isolatie gepaard: er is steeds minder contact met mensen die een andere mening hebben

> *Op school, dus in de openbare gebieden, kun je zien dat ze zich langzaam terugtrekken, zowel met kleding als met contact. Het begint met: ik doe een hoofddoek om. Of: ik trek een djellaba aan. Dan zonder je je eigenlijk af. Dan geef je geen hand meer, dan zonder je je verder af. Dan ga je in jezelf gekeerd zitten, want je hebt geen vrienden meer op school. Dan kom je langzamerhand niet meer op school. En dan ben je op een gegeven moment onvindbaar.*

De isolatie versterkt de extremistische opvattingen. Groepen waarvan de leden geïsoleerd zijn (dus niet ook tot andere groepen met andere waarden behoren), hebben veel macht om hun morele standaarden op te leggen. In geïsoleerde groepen is de groepscohesie hoog en ontleent men antwoorden op existentiële vragen (waar leef ik voor, wat zijn de dingen die het waard zijn om voor te sterven, wat betekent het als ik doodga) aan de groepsconsensus. De groepsmening over deze zaken wordt enorm krachtig en kan zo geweld tegen degenen die (in hun ogen) het voortbestaan van de groep bedreigen, gaan rechtvaardigen (McCauley en Moskalenko 2008).
Een respondent beschrijft dat mensen die nog bindingen met de samenleving hebben, bijvoorbeeld via werk, in aanraking komen met andere meningen. Bij degenen bij wie die bindingen ontbreken, is het gedachtegoed vernauwd

Zeker in de beginperiode [dat mensen uitreisden naar Syrië] waren werk of geen werk of een goeie opleiding of geen opleiding echt wel belangrijke scheidslijnen [voor wie wel en niet uitreisden]. Dat houdt toch wat mensen hier, niet alleen omdat ze dan concrete materiële belangen hier hebben, maar ook hun perspectief op de samenleving is vaak iets genuanceerder. Ze kunnen heel goed zeg maar in gesprekken met jou en mij alle Nederlanders vervloeken en weet ik wat, maar dan bijvoorbeeld rustig zeggen: 'Ja, maar het geldt natuurlijk niet voor jou, hè. Hier, neem nog een koffie of zo.' Degenen die dat niet meer hebben, die zijn veel meer zwart-wit in hun denkbeelden, kennen ook geen enkele... hebben ook echt daadwerkelijk geen voorbeeld nog dat nuanceert zeg maar en dat is bij degenen die werk hebben, een opleiding hebben, toch echt wel anders.

Terroristische cellen leven geïsoleerd, omdat ze alleen elkaar vertrouwen. Ze zijn afhankelijk van elkaar voor hun leven in het gevecht met de vijand. Deze extreme afhankelijkheid van elkaar heeft extreme groepscohesie tot gevolg. Een hoge mate van groepscohesie betekent een enorme druk op groepsleden om het met elkaar eens te zijn (McCauley en Moskalenko 2008).

Glijdende schaal

Radicalisering richting extremisme kan gebeuren in een korte tijd, maar er kan ook langere tijd overheen gaan. Dat mensen steeds radicaler in hun opvattingen en gedrag worden, kan volgens McCauley en Moskalenko (2008) ook worden begrepen met behulp van de dissonantietheorie: als mensen iets doms of slordigs doen, zoeken ze daar rechtvaardigingen voor in een poging om de inconsistentie te verminderen tussen een positief zelfbeeld en slecht gedrag. Radicalisering van een individu kan dan worden gezien als een glijdende schaal van steeds extremer gedrag, met steeds extremere redenen om dat gedrag te rechtvaardigen.

Daarnaast zien we het mechanisme van de glijdende schaal terug in radicalisering bij individuen die het gevoel hebben door eerdere stappen steeds 'voortgeduwd' te worden. Omdat ze al legitimaties en rechtvaardigingen voor eerdere kleine stapjes hebben bedacht, voelt het consistenter om op die weg door te gaan. Afhaken voelt als een breuk en vergt veel meer uitleg, rechtvaardiging en cognitieve moeite. Ook de samenleving kan een rol spelen in het fenomeen dat jongeren maar voort blijven gaan op de ingeslagen weg wanneer ze het gevoel hebben dat hun geen ruimte wordt geboden om stapjes terug te doen.

Ik stel heel vaak de vraag aan jongeren: 'Stel je voor dat jij een broertje hebt die jouw leeftijd heeft of iets jonger is. Zou je dan willen dat je broertje hetzelfde doet?' En dan zie je dat heel veel jongeren zeggen: 'Nee, absoluut niet.' En dan zeg ik: 'Oké, wat maakt dan dat jij deze keuzes wel maakt en waarom zou je het dan voor je broertje niet willen? Want ik bedoel, jij staat achter je keuzes. Ik kan mij voorstellen dat je dan zegt: ik vind dat voor mijn broertje ook heel goed.' Nee, dan is het toch vaak het idee: 'Ja weet je, ik zit er nu al zo ver in, ik kan niet meer terug.' En op het moment dat iedereen je in de omgeving al bestempelt of in de hoek zet of afschrijft: daarmee help je de jongeren alleen maar steeds verder weg.

Beschermende factoren vanuit de gemeenschap

Verschillende onderzoeken noemen factoren op het niveau van gemeenschappen die juist een beschermende werking tegen radicalisering kunnen bieden. Staring et al. (2014) verklaren dat Turks-Nederlandse jongeren minder vaak radicaliseren onder meer vanwege de hechtheid van de Turkse gemeenschappen in Nederland, die jongeren geborgenheid en een gevoel van erbij horen bieden. Hierdoor komen percepties van uitsluiting, discriminatie en minderwaardige behandeling minder hard aan. Marokkaans-Nederlandse jongeren van de tweede generatie zijn sterker gericht op Nederland en daardoor zijn ze gevoeliger voor discriminatie en buitensluiting (Buijs et al. 2006). Onder de groep radicalen is er diversiteit naar etnische afkomst, maar het gaat verhoudingsgewijs vaak om Marokkaanse Nederlanders. Pels en De Ruijter (2011) relateren dit aan de verwachtingen die er – vooral in de Marokkaanse cultuur – bestaan van mannelijkheid en maatschappelijk presteren. Een laag aanzien in de maatschappij is direct bedreigend voor het ego en kan jongeren tot extremen leiden.

Hemmings (2010) beschrijft in haar studie naar Somaliërs een aantal kenmerken van de Somalische gemeenschap in Londen die bescherming kunnen bieden tegen extremisme. Ze wijst daarbij onder andere op sterke en uitgebreide familienetwerken, een hoge mate van *peer support* onder Somalische jongeren, en de onderlinge communicatie binnen de Somalische gemeenschap. Een hoge mate van inbedding in een hechte gemeenschap waarbinnen informatie over mensen wordt gedeeld, zou kunnen voorkómen dat mensen afglijden naar extreem gedachtegoed en/of gedrag. De andere kant van de medaille is dat hechte gemeenschappen ook integratie in de ontvangende samenleving kunnen tegenwerken (zie hoofdstuk 3).

6.9 Slot

Geradicaliseerde moslims staan op zeer grote afstand van de Nederlandse samenleving. Ze voelen zich sterk verbonden met moslims over de hele wereld (*ummah*) en voelen geen binding met Nederland (emotionele dimensie). Een geradicaliseerde groep kan sterk geïsoleerd raken, waardoor er vooral hechte contacten zijn binnen deze groep en veel minder daarbuiten (sociale dimensie). Ook kenmerken geradicaliseerde moslims zich door een grote afstand op de culturele dimensie: ze huldigen opvattingen die haaks op de Nederlandse basiswaarden staan (bv. democratische principes, de scheiding van kerk en staat en de gelijkheid van mannen en vrouwen, of homo's en hetero's).

In dit hoofdstuk hebben we aan de hand van interviews met experts en professionals inzicht proberen te geven in factoren die mogelijk tot radicalisering leiden. Deze hebben we ingedeeld in factoren die individuen 'wegduwen' (*push*-factoren) van de Nederlandse mainstreammaatschappij en factoren die individuen naar de radicale islam 'trekken' (*pull*-factoren). Die *push*- en *pull*-factoren werken in een complexe interactie en de duw- en trekkracht van de factoren kan per individu verschillen. Bij de een kan de nadruk op zingeving liggen, terwijl bij een ander de behoefte aan avontuur de doorslag geeft (zie ook Buijs et al. 2006; Slootman en Tillie 2008). Afzonderlijke factoren zijn niet voldoende om radicalise-

ring te verklaren. Als bijvoorbeeld ervaren discriminatie in zichzelf voldoende aanleiding voor radicalisering zou zijn, dan zou Nederland met een zeer grote groep geradicaliseerde moslims te maken hebben. Uit het onderzoek *Ervaren discriminatie in Nederland* blijkt immers dat bijna twee op de drie moslims ten minste één discriminatie-ervaring heeft gehad in 2013/2014 (Andriessen et al. 2014). Wessels en Dijkman (2012) vinden in het onderzoek onder orthodoxe moslima's geen direct verband tussen het gevoel onrechtvaardig te worden behandeld en de bereidheid geweld te gebruiken. Er is dus meer nodig om te radicaliseren. Figuur 6.1 vat schematisch samen welke processen bij radicalisering een rol spelen.
Aan de linkerkant van de figuur staan de ervaringen die individuen wegduwen van de Nederlandse mainstreammaatschappij. Het gaat om ervaringen met discriminatie, uitsluiting, gebrek aan erkenning en acceptatie. Uit onze gesprekken met experts en professionals kwam naar voren dat moslimjongeren zich niet in hun eigenheid geaccepteerd voelen als vanzelfsprekend deel van de Nederlandse samenleving. Ze hebben het gevoel dat sociale grenzen in Nederland voor hen gesloten zijn, en dat ze gezien worden als 'de ander'. Dit heeft een duidelijke groepscomponent: ze hebben niet het gevoel als individu uitgesloten te worden, maar als onderdeel van een groep. Die groep wordt in hun beleving anders behandeld: er wordt met twee maten gemeten en niet in hun voordeel.
In reactie op deze afwijzing en stigmatisering vanuit de Nederlandse samenleving kan de religieuze identiteit versterkt worden. De identificatie als moslim kan ertoe leiden dat internationale gebeurtenissen en conflicten sterk emotioneel geladen worden.
Moslims zien afschuwelijke daden plaatsvinden tegen anderen die tot dezelfde groep behoren. Er is sprake van een groot gevoeld onrecht, morele verontwaardiging en een gevoel dat de internationale gemeenschap (vooral het Westen) dit zomaar laat gebeuren. Deze ervaringen kunnen tot een gevoel van vervreemding leiden en aanleiding geven tot vragen als: 'Waar hoor ik bij? Bij wie kan ik terecht? Wat is mijn plek in deze wereld? Wat is nog eerlijk, waar en rechtvaardig?' Ook thuis ervaren jongeren soms een gebrek aan emotionele ondersteuning en gebrek aan houvast in hun zoektocht naar antwoorden op deze vragen.
Aan de rechterkant van de figuur staat de radicale islam met de behoeften die deze belooft te vervullen. Het gaat om het idee dat je iets kunt veranderen aan de onrechtvaardigheid en ongelijke behandeling van moslims in de wereld. De militaire successen van IS voeden het idee dat dit echt mogelijk is. Ten tweede biedt de radicale islam een duidelijke identiteit en binding met een groep. Jongeren zijn op zoek naar een groep waar ze bij kunnen horen en waar ze zich in opgenomen weten. In radicale groepen is de cohesie vaak hecht en de ontvangst een warm bad. Ook voor jongeren zonder radicale overtuigingen kan de verbondenheid met een groep zo'n grote aantrekkingskracht hebben dat ze de ideologie later wel toevoegen. De moslimidentiteit biedt vanwege het numerieke aandeel van moslims in de wereld een machtsfactor waaraan een positief zelfbeeld ontleend kan worden. Ook door vanuit een moreel kader te redeneren, kan een positief zelfbeeld ontleend worden, wanneer de moslimidentiteit wordt afgezet tegen een onzedelijk Westen dat moreel in verval is.

De radicale islam biedt ook antwoord op de vraag: 'Wat is mijn plek op deze wereld?' Een vraag die alle jongeren zichzelf wel eens stellen, maar die voor migrantenjongeren die met een gevoel van uitsluiting kampen nog nadrukkelijker naar voren kan komen. Religie kan sluitende antwoorden op zingevingsvragen bieden. Vooral de radicale variant van de islam geeft een sluitend en ondubbelzinnig kader. Op microniveau biedt deze religieuze stroming houvast doordat in allerlei regels is vastgelegd hoe de ware gelovige zich dient te gedragen. Op macroniveau biedt de islam een omvattend wereldbeeld waarin de gelovige een rol kan spelen (er is oorlog tegen de islam, de ware gelovige heeft de plicht hier tegen in het geweer te komen en uiteindelijk een utopie te vestigen).

Een deel van de jongeren wordt volgens de deskundigen tot de radicale islam aangetrokken door een behoefte aan avontuur. Voor jongens kunnen dat ervaringen zijn van met een hechte groep broeders strijden tegen de vijand. Zij zien zichzelf met een heldenstatus oorlog voeren. Ook verliefdheid, seks en liefde kunnen onder dit thema worden gevat.

De *push*- en *pull*-bewegingen sluiten min of meer bij elkaar aan. De behoeften die de radicale islam belooft te vervullen, zijn vaak verbonden aan de ervaringen die bij de jongeren een gevoel van vervreemding oproepen. Zo kunnen jongeren zich als gevolg van ervaren discriminatie en uitsluiting afvragen wie ze zijn en waar ze bij horen, en dan biedt de radicale islam een stevige identiteit en een hechte groep. Zoals eerder gezegd, kan per individu verschillen waar de nadruk op ligt in de verschillende *push*- en *pull*-factoren en gaat het nooit om een enkele factor die maakt dat een individu radicaliseert. Maar ook het complexe samenspel van *push*- en *pull*-factoren vertelt niet het hele verhaal. Daarom zijn er onder en boven in figuur 6.1 kaders toegevoegd. Een centrale rol speelt de propaganda vanuit de radicale islam. Deze lijkt zeer goed te zijn toegesneden op de ervaringen en percepties van jongeren en hen daarin te voeden. Zo voedt de propaganda percepties van uitsluiting en weet zo het gevoel van een onoverbrugbare kloof tussen 'wij' en 'zij' te versterken. Ook voedt de propaganda het gevoel van onrechtvaardigheid door beelden van een afschuwelijke behandeling van moslims elders ter wereld te laten zien. Dit versterkt de emotionele reactie op het ervaren onrecht. Daartegenover wordt een ander moreel kader gezet waarin geweld wordt gerechtvaardigd en zelfs verheerlijkt. Men is geen terrorist, maar een strijder voor Allah. Zo speelt de propaganda ook in op de gevoelens van eigenwaarde van de jongeren, die voorgespiegeld wordt dat ze van loser kunnen opklimmen naar held.

De propaganda van de radicale islam is er ook op gericht de belofte te doen de behoeften die genoemd zijn onder de *pull*-factoren te vervullen. Jihadstrijders worden bijvoorbeeld als helden verheerlijkt (status) en uitreizen wordt als groot avontuur afgeschilderd.

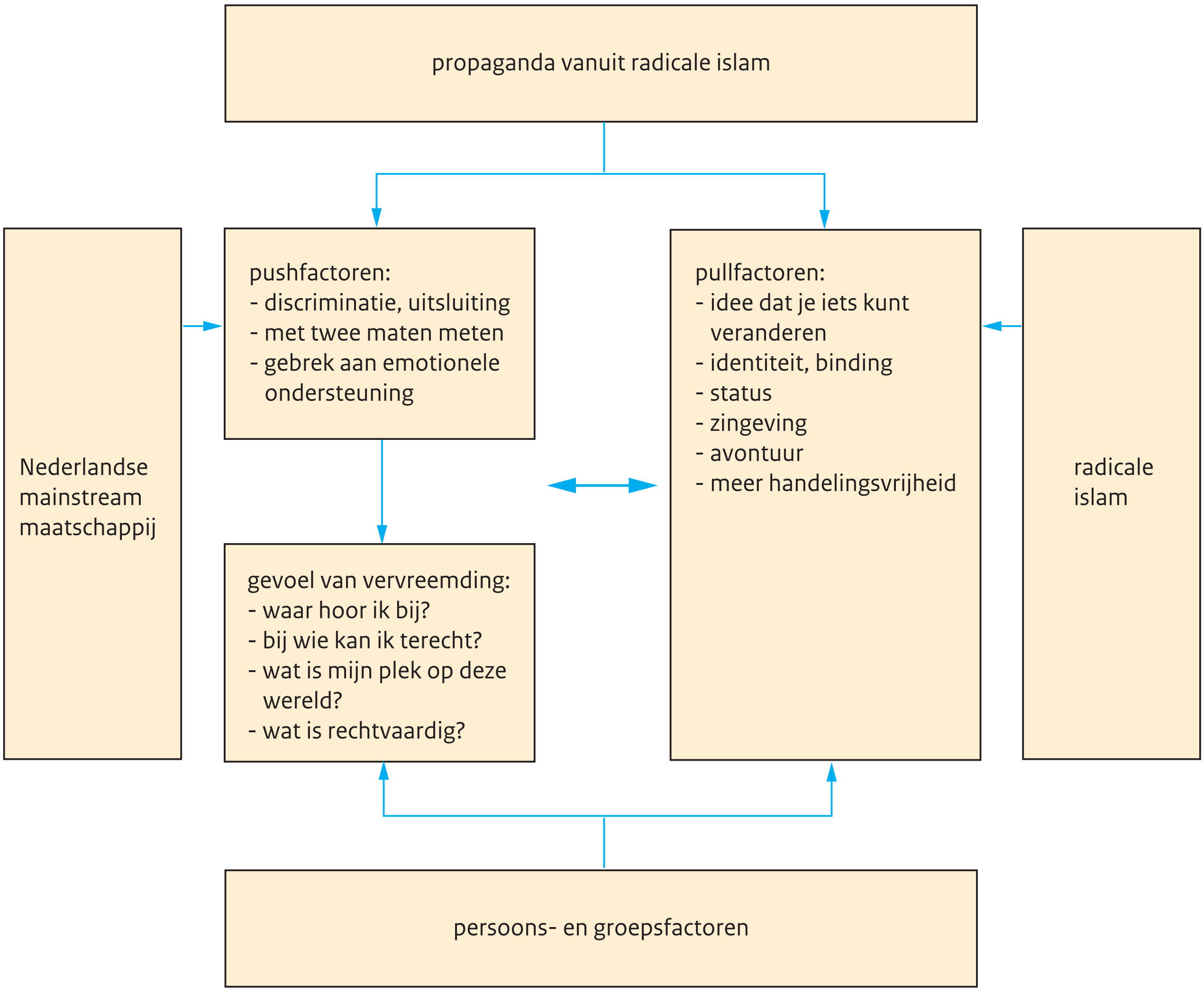
Onder in de figuur vinden we factoren op persoons- en groepsniveau. Bepaalde persoonsfactoren kunnen individuen ontvankelijker maken voor de genoemde *push*- en *pull*-bewegingen. Radicaal islamitische jongeren zijn relatief vaak kwetsbare individuen die een persoonlijke crisis hebben doorgemaakt, huiselijk geweld hebben meegemaakt, waarbij in gezinnen sprake is van multiproblematiek, of die met sociale of psychische problematiek kampen (zie bv. Weenink 2015; Wessels en Dijkman 2012). Binnen radicaliserende groepen spelen processen die de groep verder in de richting van extremisme kan stuwen

(bv. groepsdenken en isolatie; zie § 6.8). Hechte gemeenschappen en sterke groepsidentiteiten lijken een beschermende werking te hebben (vgl. Staring et al. 2014). Hechte gemeenschappen kunnen tegelijkertijd een rem op integratie zetten (vgl. hoofdstuk 3).

Nu we enig zicht hebben op de factoren die volgens experts en professionals tot radicalisering kunnen leiden, kunnen we proberen tot een conclusie te komen ten aanzien van de omvang van radicalisme en extremisme.[2] Als we alle informatie die we hierover verzameld hebben op een rij zetten, blijkt dat er sprake is van een groot aantal onbekende variabelen. Ten eerste is er geen duidelijke schatting van het aantal mensen dat het radicale gedachtegoed aanhangt of daarmee sympathiseert. Ten tweede is er geen overeenstemming onder experts, professionals en in de literatuur over de relatie tussen radicaal gedachtegoed en extremisme. Volgens sommigen is het radicale gedachtegoed een noodzakelijke voorwaarde voor het overgaan tot extremisme, en kan het in die zin als voorstadium worden gezien. Volgens anderen is het radicaal gedachtegoed uiteindelijk altijd een onderdeel van extremisme, maar kunnen individuen andere motieven hebben om zich bij een extremistische groep aan te sluiten. Cognitieve radicalisering en extremisme liggen niet noodzakelijkerwijs in elkaars verlengde. Uit het model kan dus geen inschatting over de omvang van een risicogroep worden afgeleid.
We wezen er al eerder op dat het proces dat tot radicalisering leidt, een complex geheel is van radertjes die in elkaar grijpen en elkaar versterken. Dat het daarbij gaat om basale factoren die bij grote groepen migrantenjongeren een rol spelen, betekent dus niet dat al deze jongeren zullen radicaliseren. Het is echter wel goed om zich ervan bewust te zijn dat de genoemde ervaringen deel uitmaken van het leven van veel migrantenjongeren (vgl. hoofdstuk 7 en 8) en dat dit tot spanningen tussen groepen en tot polarisatie in de samenleving kan leiden (zie hoofdstuk 3).

Figuur 6.1

Schematische weergave van radicalisering



Bijlage A Lijst van geïnterviewde personen

dr. Paul H.A.M. Abels (NCTV)
Prof.Dr.Edwin Bakker (Centre for Terrorism and Counterterrorism – Leiden University)
Ton Benning (Gemeente Den Haag)
Prof. Dr. Maurits Berger (Universiteit Leiden)
Stephen van den Bosch (Gemeente Den Haag)
Prof. Dr. Frank Bovenkerk
Dr. Fiore Geelhoed (Vrije Universiteit Amsterdam)
Hassan Al Ghazi (Gemeente Den Haag)
Khalid Heyouf (Sciandri)
Mohammed el Khadir (Stichting Next Projecten)
Ria Klein (Gemeente Den Haag)
Sabine Koenders (DOCK)
Prof. Dr. Ruud Koopmans (WZB, Berlijn)
Alice van der Mark (ROC Mondriaan)
Robin Moojen (Sciandri)
Prof. Dr. Trees Pels (Verweij Jonker Instituut)
Drs. Omar Ramadan – (Radar Advies)
Karima Sahla – (Stichting Sabr)
Prof. Dr. Richard Staring (Erasmus Universiteit)
Drs. Marco Zannoni (COT Instituut voor Veiligheids- en Crisismanagement)
Aissa Zanzen (Samenwerkingsverband Marokkaanse Nederlanders)
Team Amsterdam Noord (Streetcornerwork)
Anonieme expert

Noten

1 Voor de verschillende betekenissen van de term jihad zie hoofdstuk 8.
2 Zoals we eerder schetsten, is er wel informatie over het aantal mensen dat is uitgereisd (ca. 220).

7 ‘Nooit Nederlander genoeg’ Turks-Nederlandse jongeren over hun sociaal-culturele posities, wereldbeelden en attitudes ten opzichte van (religieus geïnspireerd) geweld

F. Geelhoed (VU) en R. Staring (EUR)

7.1 Aanleiding, onderzoeksvragen en opzet van het onderzoek

Het ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid heeft het SCP in maart 2015 verzocht om nadere duiding te geven aan de resultaten die naar voren kwamen uit een peiling van FORUM/Motivaction.[1] Dit hoofdstuk is het resultaat van het verzoek van dit ministerie. Centraal in dit onderzoek staat de gedachte om bij een brede vertegenwoordiging van de Turks-Nederlandse groep een beeld te krijgen van de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van de Turks-Nederlandse jongeren, met bijzondere aandacht voor de attitudes ten opzichte van religieus gemotiveerd geweld en IS (Islamitische Staat).
De onderzoeksvragen voor dit hoofdstuk luiden als volgt:

- Welke ontwikkelingen zijn er waar te nemen in de sociaal-culturele positie van jongeren van Turkse afkomst, met bijzondere aandacht voor ontwikkelingen ten aanzien van steun voor (religieus gemotiveerd) geweld en jihadgroepen zoals IS?
- Door welke factoren wordt de sociaal-culturele positie van jongeren van Turkse afkomst beïnvloed? Welke van die factoren zijn van invloed op de steun voor (religieus gemotiveerd) geweld en jihadgroepen zoals IS? En welke van die factoren zijn van invloed op het tegengaan van steun hiervoor?

Deze studie is gebaseerd op groepsinterviews met 105 respondenten onder wie 79 jongeren, achttien bestuurders van religieuze en politieke organisaties en acht experts. Om recht te doen aan de etnische, religieuze en politieke diversiteit onder de Turks-Nederlandse jongeren, hebben we geprobeerd om respondenten uit de volle breedte van de Turks-Nederlandse gemeenschap te werven. Hiertoe is in de periode mei 2015 tot augustus 2015 in (middel)grote steden en plattelandsgemeenten contact gezocht met bestuursleden of vertegenwoordigers van uiteenlopende religieuze groepen (alevieten, Diyanet, Hizmet, Milli Görüş, salafisme, Süleymancı), politieke partijen (Multicultureel Plus Partij, Hizb ut Tahrir), Koerdische verenigingen en het Turks Nederlands Tegengeluid (TNT), dat is opgericht door Turks-Nederlandse jongeren na de publicatie van het Motivaction/FORUM-rapport (2014; zie ook Santing 2015). Wij hebben deze bestuursleden en vertegenwoordigers geïnterviewd en hun bovendien gevraagd om ons in contact te brengen met Turks-Nederlandse jongeren die hun moskee bezoeken of bij hun organisatie zijn aangesloten. Op die manier hebben we de helft van de 79 respondenten geworven. De andere

helft is door onszelf en door de jongeren die wij zelf hebben geworven of door een extern onderzoeksbureau uitgenodigd om deel te nemen. Dit gebeurde onder meer tijdens een bezoek aan een moskee, op het voetbalveld, in een winkel of tijdens publieke bijeenkomsten waaraan Turks-Nederlandse jongeren deelnamen. De verhalen van de jongeren die vanuit de genoemde organisaties zijn aangemeld voor deelname aan het onderzoek, wijken van toon of mogelijk sociaal wenselijke antwoorden niet af van de gesprekken met de jongeren die we zelf hebben geworven. Bovendien komen onze bevindingen in grote lijnen overeen met de uitkomsten van ander kwalitatief onderzoek naar de sociaal-culturele positie van Turks-Nederlandse jongeren (Staring et al. 2014; Sterckx et al. 2015). We denken dan ook dat de bevindingen in dit hoofdstuk een breed overzicht bieden van de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van Turks-Nederlandse jongeren.
De verschillende wervingsmethoden hebben geresulteerd in een etnisch, religieus en politiek heterogene groep van 68 jongeren met een Turkse achtergrond en elf jongeren die zich als Koerd identificeren.[2] De Turks-Nederlandse jongeren representeren alle belangrijke religieuze Turks-islamitische bewegingen in Nederland (Alevi, en de soennitische groeperingen Diyanet, Hizmet, Milli Görüş en Süleymancı) of islamitische stromingen waar Turkse Nederlanders deel van uitmaken (salafisme). Onder de respondenten bevinden zich 47 mannen en 32 vrouwen tussen de 18 en 30 jaar. Wat betreft opleidingsniveau zijn hogeropgeleide Turks-Nederlandse jongeren in vergelijking met lageropgeleide jongeren (licht) oververtegenwoordigd onder de respondenten. De Turks-Nederlandse jongeren die deel van de onderzoeksgroep uitmaken, variëren in de mate waarin ze de islam praktiseren, politiek bewust en actief zijn en zich met Nederland en Turkije verbonden voelen. De jongeren identificeren zich primair als moslim, Turks-Nederlands, Turks, Koerdisch-Nederlands en heel soms als Nederlands.[3]
De opzet van dit onderzoek is kwalitatief van aard, met als doel om met de Turks-Nederlandse jongeren in gesprek te gaan over onderwerpen zoals identiteit, islam, Turkije, sociale contacten en bindingen met de Nederlandse samenleving. We willen hun ideeën over deze thema's begrijpen vanuit hun specifieke denkkaders of wereldbeelden. Bij de onderzoeksvragen zoals we die zojuist hebben geformuleerd, ligt het gevaar op de loer dat er een gemakkelijk en statisch beeld wordt geproduceerd van hoe fundamentalistisch, nationalistisch of gewelddadig specifieke groepen Turks-Nederlandse jongeren al dan niet zouden zijn, en waarbij uitspraken en opvattingen worden gepresenteerd los van het grotere raamwerk waarvan ze deel uitmaken. Daarom zullen we in het navolgende de specifieke attitudes van de Turks-Nederlandse jongeren in samenhang met hun wereldbeelden, identiteiten en sociaal-culturele posities schetsen. Specifieke uitlatingen zijn slechts te begrijpen in relatie tot die bredere context, die zowel teruggrijpt naar het verleden als aansluit bij de actualiteit. Het begrijpen van deze uitlatingen moet overigens niet worden verward met het goedkeuren van hun opvattingen.
Ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie worden in de wetenschappelijke literatuur doorgaans samen met ontwikkelingen op sociaal-economische terreinen (onderwijs, arbeid en huisvesting) als een indicatie voor de mate van integratie of participatie in de samenleving gezien (vlg. Crul en Heering 2008; Gijsberts en Dagevos 2009). In dit hoofd-

stuk beperken we ons tot ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van Turks-Nederlandse jongeren en laten we hun participatie op sociaal-economische terreinen buiten beschouwing.[4]

De sociaal-culturele positie van de Turks-Nederlandse jongeren is geoperationaliseerd door naar hun identificaties en oriëntaties, hun sociale contacten en hun bindingen met de Nederlandse samenleving te kijken (vgl. Staring et al. 2014: 27). Deze operationalisatie vormt ook de structuur van dit hoofdstuk. In paragraaf 7.2 gaan we in op de identificaties van de Turks-Nederlandse jongeren en bekijken we met wie of wat ze zich verbonden voelen. In paragraaf 7.3 staan de attitudes van de Turks-Nederlandse jongeren ten aanzien van IS, het gewelddadige conflict in Syrië en de jihad centraal. Paragraaf 7.4 focust op de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van de Turks-Nederlandse jongeren aan de hand van hun sociale contacten. In paragraaf 7.5 wordt stilgestaan bij de bindingen van de Turks-Nederlandse jongeren met de Nederlandse samenleving. De onderzoeksvragen worden tot slot in paragraaf 7.6 beantwoord.

7.2 Identificatie

Om de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van Turks-Nederlandse jongeren en hun attitudes tegenover (religieus geïnspireerd) geweld te kunnen begrijpen, zijn niet uitsluitend hun concrete ideeën en uitlatingen daarover van belang, maar ook de bredere context van hun ideeën en identificaties, en de kleinere en grotere problemen die hen raken. Dit alles samen noemen we het wereldbeeld van deze jongeren. Een deel van het wereldbeeld van de Turks-Nederlandse jongeren komt in deze paragraaf aan de orde wanneer we bespreken waarmee de Turks-Nederlandse jongeren zich verbonden voelen, welke plek de Nederlandse samenleving hierbij inneemt en welke factoren deze identificaties beïnvloeden. Deze verbondenheid van de Turks-Nederlandse jongeren zullen we op twee niveaus beschrijven. Allereerst doen we dit op het niveau van de Turks-Nederlandse jongeren als minderheidsgroep ten opzichte van de dominante Nederlandse samenleving. In de tweede plaats beschrijven we de interne identificaties van deze jongeren binnen de Turkse gemeenschappen waarin religieuze, politieke en etnische identificaties op een gedifferentieerde manier van belang zijn en waarbij er ook minderheidsgroepen ten opzichte van een dominante meerderheid te onderscheiden zijn.

7.2.1 Turks-Nederlandse jongeren over hun identificaties binnen de Nederlandse samenleving

Studies naar de identificatie en oriëntatie van Turks-Nederlandse jongeren laten zien dat zij sterk op hun oorspronkelijke identiteit en roots zijn gericht. Antilliaanse, Surinaamse en Marokkaanse Nederlanders zijn minder op hun herkomstland georiënteerd (Huijnk en Dagevos 2012; Staring et al. 2014). De mate van identificatie met en de oriëntatie op de Turkse gemeenschap en Turkije is afhankelijk van leeftijd, generatie en opleidingsniveau. Anders geformuleerd: onder de hogeropgeleide Turks-Nederlandse jongeren van de tweede en derde generatie neemt de identificatie en daarmee de verbondenheid met

Nederland juist toe (Huijnk en Dagevos 2012: 85; Staring et al. 2014). Tegelijkertijd wijst Entzinger (2009: 24) in een onderzoek onder Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren in Rotterdam op het bestaan van de zogenoemde integratieparadox: hoewel deze migrantenjongeren het in het onderwijs steeds beter doen, krijgen ze onder invloed van de verslechterende onderlinge beeldvorming het gevoel dat de lat voor hen steeds hoger komt te liggen. Terwijl Entzinger (2009: 21) constateert dat dit vooral voor de Marokkaans-Nederlandse jongeren en in iets mindere mate voor de Turks-Nederlandse jongeren lijkt te gelden, is het de vraag in hoeverre dit nog steeds een adequate beschrijving van de situatie is.
Met wie of wat de Turks-Nederlandse jongeren in dit onderzoek zich identificeren of zich verbonden voelen, zullen we aan de hand van verschillende onderwerpen bespreken. Allereerst gaan we in op de mate waarin deze jongeren met hun identificatie bezig zijn en hoe ze de vraag naar identificatie en verbondenheid interpreteren. Daarna bekijken we met wie of wat ze zich verbonden voelen en hoe ze zich identificeren. Daarbij zullen we de contextgebondenheid van hun identificatie bespreken, waarbij we relatief veel aandacht aan de invloed van politieke en maatschappelijke ontwikkelingen besteden.

Variaties in verbondenheid

De Turks-Nederlandse jongeren in ons onderzoek vinden het vaak lastig om aan te geven met wie of wat ze zich verbonden voelen. Dit heeft deels te maken met het feit dat dit voor sommigen geen thema is waar ze regelmatig over discussiëren. In de woorden van respondent JV47[5]:

JV47 *Ja, dat is echt een lastige vraag, ja, want je staat er nooit bij stil.*

Deze alevitische vrouw geeft aan:

JV47 *Als ik er zo bij stilsta, meer Turks als ik eerlijk moet zeggen, want ik eet meer Turks. Ik praat ook meer Turks. Ik ga ook meer met m'n eigen cultuur om.*

Ook vinden Turks-Nederlandse jongeren de vraag naar hun verbondenheid lastig te beantwoorden, omdat er in hun ogen een zekere mate van wantrouwen en ontkenning van hun verbondenheid met Nederland aan deze vraag ten grondslag lijkt te liggen. Misschien heeft dit wantrouwen er ook toe bijgedragen dat veel respondenten de brede en open geformuleerde vraag met wie of wat ze zich identificeren, lijken te reduceren tot de vraag of hun loyaliteit bij Nederland of Turkije ligt:

JV46 *Als je vraagt of ik me echt Nederlands of Turks voel, dan voel ik me meer Turks. En dat komt ook door waar ik woon. Ik woon echt in een buurt met heel veel Turken. Dus ik heb steeds Turkse vrienden om me heen. Maar op school heb ik weer heel veel Nederlandse vriendinnen en vrienden, dus... Maar meer Turks.*[6]

De respondenten hebben vaak het gevoel te moeten kiezen voor één loyaliteit, terwijl ze zich afhankelijk van de context vaak met verschillende zaken tegelijkertijd verbonden voelen: hun vrienden, met de lokale voetbalclub, maar ook met het Turkse Fenerbahçe of

het Nederlandse Ajax, met de buurt of de stad waarin ze wonen, met de Koerden of juist met de AKP[7] van de huidige Turkse president Recep Erdoğan, met de PvdA of met de Hizmet-beweging van Fethullah Gülen, met Nederland en/of met Turkije. Of, zoals in het nu volgende citaat van een jonge vrouw uit Rotterdam, met het multiculturele karakter van een stad als Rotterdam en met de islam:

JV14 *Als ik naar Turkije ga, begin ik me daar na twee weken al te vervelen. Toen ik in Istanbul, bij Topkapı Sarayı was.[8] Ik zag opeens een Chinees, een Surinamer en iemand van Arabische afkomst en ik voelde me daar thuis. Dus, ik kan meer zeggen dat ik me gewoon een Rotterdammer voel. Meer dat: multiculturaliteit. En het belangrijkste natuurlijk: mijn geloof, islam.*

Als respondenten reflecteren op de open vraag met wie ze zich identificeren, brengen ze dat onderwerp zelf naar het niveau van nationaliteit en de vraag of hun loyaliteit bij Nederland of bij Turkije ligt. Vervolgens zijn de antwoorden van de Turks-Nederlandse jongeren in grofweg drie vormen van verbondenheid te onderscheiden, die elkaar deels uitsluiten.

De eerste groep bestaat uit jongeren die naar een verbondenheid met Nederland én met Turkije verwijzen. De mate waarin ze zich met beide landen verbonden voelen (of zich Turks of Nederlands voelen), varieert echter. Sommige Turks-Nederlandse jongeren voelen zich meer met Nederland verbonden, andere meer met Turkije en weer andere kunnen geen keuze maken tussen beide identificaties. We hebben (met uitzondering van één jonge vrouw) geen Turks-Nederlandse jongeren gesproken die zich uitsluitend met Nederland verbonden voelen. Dat betekent dat voor vrijwel alle Turks-Nederlandse jongeren Turkije een belangrijke verbindende rol in hun leven speelt. Andersom hebben we ook geen enkele Turks-Nederlandse jongere gesproken die zich uitsluitend met Turkije verbonden voelt. Alle jongeren voelen zich in meer of mindere mate verbonden met Nederland.

JM07 *Turkse Nederlander, ik ben beide. [...] Mijn ouders zijn uit Turkije gekomen. Ik ben hier geboren. Ik praat Turks met mijn ouders, ook met vrienden. Maar ik ben ook Nederlander. Ik spreek Nederlands met mijn broertje. Ja, eigenlijk zijn wij echt een mix. We praten ook echt in een mixtaal, we beginnen zinnen in het Nederlands en dan maken we het af in het Turks of beginnen Turks en dan maken we het af in het Nederlands.*

Een deel van de Turks-Nederlandse jongeren die zich zowel met hun Turkse als met hun Nederlandse wortels identificeren, specificeert dit label naar ‘Turkse Nederlanders’. Op de vraag hoe ze zichzelf ziet, antwoordt respondent JV13 met:

JV13 *Nederlander. Wel met natuurlijk Turkse roots. [Mijn] afkomst is Turks. [...] Ik identificeer me zeker wel met Turkije. Of ja, met de Turkse Nederlanders kan ik beter zeggen. Want ik merk ook dat ik niet hetzelfde ben als mensen in Turkije. En dan hangt het er ook van af of je in de stad of op het platteland zit. Dus dat is zeker gecompliceerd, maar ik voel me ook absoluut een Nederlander. [...] Nederland is voor mij thuis. Ik bedoel, daar kan ik niks meer of minder over zeggen. Natuurlijk zijn er momenten waarop je je niet op je gemak voelt, waarop je je buitengesloten, uitgesloten of wat dan ook voelt. Dat zijn echt*

momentopnames. Maar hetzelfde merk je ook als je in Turkije bent en je komt van het platteland in een stad wonen. Ook dan zijn er momenten waarop je je onvoldoende kunt identificeren in dat stadsleven.

De tweede te onderscheiden groep onder de Turks-Nederlandse jongeren zijn degenen die zich niet alleen met Nederland verbonden voelen, maar ook met hun Koerdische wortels. Zij identificeren zich als Koerdisch-Nederlands of Nederlands-Koerdisch, maar zullen zichzelf niet snel als Turkse Nederlanders aanduiden. Het hierna volgende interviewfragment met drie Koerdische jongeren geeft aan hoe sterk ze zich met hun Koerdische cultuur en identiteit verbonden voelen en hoe ze deze boven de islamitische identiteit plaatsen, waarmee ze zich van veel andere Turkse Nederlanders in deze studie onderscheiden.

JV69 *Ik weet hoe het werkt en ik ben zelf getrouwd met een man die ook islamitisch is, die mijn cultuur begrijpt. Want bij ons, bij mij is het meer [...] cultuur dan islamitisch zijn.*

JV66 *Ja, ik denk dat dat voor ons allemaal geldt.*

INT *En wat bedoelen jullie daar dan mee?*

JV66 *Dat cultuur belangrijker is dan de religie bij ons.*

JV65 *Terwijl dat bijvoorbeeld bij Turken en Marokkanen is dat anders. Die kunnen wel bijvoorbeeld met iemand anders trouwen als ze bekeren, maar dat hebben wij totaal niet [...].*

JV66 *Ja, dan moet hij Koerd zijn.*

De derde te onderscheiden vorm van verbondenheid onder de Turks-Nederlandse jongeren is met de islam.

JM1 *Maar op de eerste plaats ben ik altijd islamitisch, dat is mijn [...] nationaliteit. Voor mij is dat belangrijker dan of ik nu Nederlander ben of Turk ben. Dat is mijn nationaliteit en als mensen mij leren kennen dan is het ook gewoon: 'Hier sta ik voor, dit zijn mijn waarden en normen.' En dat weten mensen. En ja, verder maak ik niet zo'n onderscheid in Turken of Nederlanders. Mijn ouders zijn Turks en ik heb een Turkse opvoeding gehad, ik spreek de Turkse taal en mijn familie is Turks en ik houd ook van Turkije en van mijn Turkse cultuur, maar ik ben ook hier geboren en ook hier opgevoed, dus dat soort dingen neem je ook mee. Dus van allebei de kanten neem je het mee.*

Deze respondent combineert zijn primaire verbondenheid met de islam met zowel de Nederlandse als de Turkse identiteit. De verbondenheid met de islam is voor deze jongeren vaak verheven boven een nationalistische of etnische identiteit, maar sluit deze tegelijkertijd niet uit.

Identificatie en oriëntatie als contextgevoelig fenomeen

Het referentiekader waar de Turks-Nederlandse jongeren naar verwijzen als ze uitdrukking aan hun verbondenheid met anderen geven, is contextgebonden en is bovendien aan verandering onderhevig onder invloed van politieke en maatschappelijke ontwikkelingen. Identificatie als zodanig is dan ook geen 'rustig bezit', maar ontwikkelt zich in interactie met de omgeving. In de woorden van Stuart Hall moet 'identiteit' gezien worden als een

'production which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation' (1990: 222). Hall (1990: 225) stelt ook:

> *Cultural identity, in this second sense, is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. It belongs to the future as much as to the past. It is something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous play of history, culture and power.*

Dit citaat wijst in de eerste plaats op het belang van een historische dimensie van identiteiten waar de betrokkenen op voortborduren. In de tweede plaats stelt Hall dat identiteiten veranderen in het samenspel van die geschiedenis, de hedendaagse cultuur en de machtsverhoudingen in de samenleving. Dit betekent dat de verschillende vormen van verbondenheid die in het voorgaande zijn onderscheiden momentopnamen in het identificatieproces van de Turks-Nederlandse jongeren betreffen. Onder invloed van veranderende machtsverhoudingen en gebeurtenissen kunnen jongeren zich minder of juist sterker verbonden gaan voelen met specifieke culturele identificaties als Turkije of de islam.
Vanuit het perspectief van de Turks-Nederlandse jongeren spelen twee zaken als het gaat om de relatie tot de dominante samenleving en met het oog op geschiedenis, maatschappelijke machtsverhoudingen en culturele identiteiten. Ten eerste het gevoel ter verantwoording geroepen te worden en ten tweede de perceptie 'nooit genoeg Nederlander te kunnen zijn'. Beide zaken komen uitgebreid aan de orde in paragraaf 7.5, maar zullen hier kort worden besproken omdat het voor de Turks-Nederlandse jongeren aanleiding vormt om beter naar zichzelf, hun islamitische en Turkse geschiedenis te kijken en van daaruit hun verbondenheid met hun Turkse en/of islamitische identiteit sterker te benadrukken.
De Turks-Nederlandse jongeren wijzen er tijdens de interviews regelmatig op hoe niet-moslims en autochtone Nederlanders hen bejegenen rondom de acties van IS en andere terroristische aanslagen in naam van 'de islam'. Turks-Nederlandse jongeren voelen zich gevraagd zich uit te spreken over hun loyaliteit naar de Nederlandse samenleving door de acties van IS of andere terroristische aanslagen door islamitische groeperingen expliciet af te keuren. Dit gebeurt in dagelijkse interacties met niet-moslims en soms meer publiekelijk in talkshows op radio en televisie, via social media of in kranten.

BV12	*Maar wij moeten wel weer afstand doen. Afstand doen van iets waar ik niet eens van zijn bestaan afwist. Maar excuses gaan aanbieden nadat er weer een bom ergens gevallen is door een stelletje idioten die niet goed bij hun hoofd zijn. Dat [...] ik ergens moet gaan zitten en moet gaan zeggen van... Ja, maar zo werkt het niet.*
INT	*Maar waarom voel je je daar verantwoordelijk voor?*
BV12	*Omdat erover wordt geschreven.*
BV11	*Bepaalde politici roepen ook dikwijls dat moslims zich moeten verantwoorden.*
BV12	*Afstand moeten nemen.*
BV11	*Neem afstand, neem publiekelijk afstand, waarom doen jullie dat niet? Jullie moeten dat gaan doen. Jullie moeten dat uitleggen.*

Deze verontschuldigingsclaim wordt als onrechtvaardig ervaren, mede omdat deze claim exclusief lijkt te zijn voorbehouden aan moslims. Een van de deskundigen wijst hierop:

EM01 *Probeer samen te werken in plaats van dat paternalistische wat wij wel eens in Nederland hebben van: 'Dit doe je niet goed, dat doe je niet goed.' 'O ja, we gaan het een Armeense genocide noemen.' Zonder erbij na te denken dat je dan in ieder geval 80% van de Turken bijna, 70%, tegen je in het harnas jaagt. En als je dat doet, dan zeggen de Turken tegen je: 'Is goed, Nederland, dat je dat genocide noemt, maar waar waren jullie met Srebrenica?' Heel belangrijk voor ze. Ga daar zelf je excuses voor aanbieden.*

In de tweede plaats geven de Turks-Nederlandse jongeren veelvuldig uitdrukking aan hun gevoel dat ze in interactie met die dominante samenleving en in vergelijking met niet-Turkse leeftijdsgenoten anders en vaak minderwaardig worden behandeld. Ze ervaren niet bij de Nederlandse samenleving te mogen horen en 'nooit genoeg Nederlander te zijn', zoals een van de respondenten het verwoordde. Diverse respondenten beschrijven hoe ze in die context zijn opgegroeid en het gevoel dat ze daardoor kregen een niet-geaccepteerde buitenstaander in de samenleving te zijn. Diverse bestuursleden en experts bevestigen het door de jongeren geschetste beeld, waaronder een bestuurslid van een aan Hizmet gelieerde organisatie:

BM44 *Ja, in ieder geval, je hebt een nieuwe generatie die na 11 september hier is opgegroeid [...] in het circuit van veel anti-islamitische uitspraken of antimoslimuitspraken of [...] soms anti-Marokkaans of anti-Turks. Dus dat heeft wel invloed gehad en [dat heeft het] nog steeds op de jongeren. Dus ik was in de auto, mijn zoon van 6, 7 zat achterin. Ik luisterde naar het nieuws. Op een gegeven moment riep hij van: 'Papa, ze mogen ons hier niet, hè?' Dus dat was Wilders, dus daar heeft hij dat van gemaakt. Maar je hebt een generatie die dus dag in dag uit zo'n gevoel kreeg vanwege de media.*

Een deel van de jongeren stelt expliciet dat acceptatie en integratie van twee kanten moet komen, terwijl zij het idee hebben dat het accent door de ontvangende samenleving en haar instituties de laatste tijd veel te eenzijdig bij hen als moslimjongeren wordt gelegd.

JM33 *Het is ook denk ik hoe de tegenpartij ermee omgaat, hè. Hoe zij het oppakken. Ik bedoel, je kan het nooit van één kant verwachten. Als ik zeg dat ik Ali[9] ben, maar ik voel me heel Nederlands, dan zal diegene dat nooit geloven, omdat ik dan Ali heet of een Turkse achtergrond heb. Want je bent nooit geen Nederlander genoeg. Wanneer ben je een Nederlander, wanneer ben je geen allochtoon, dat is ook nog steeds niet bekend. Wanneer ben je geïntegreerd. Van die hele loze definities, wanneer ben je geïntegreerd, wat is integratie.*

De redenering in dit citaat vertoont belangrijke overeenkomsten met de argumentatie van Robert Ezra Park in zijn artikel *Human migration and de marginal man* (1928b). Daarin wijst Park erop dat niet alleen migranten de ambitie en bereidheid moeten hebben om deel uit te maken van de samenleving, maar dat de gevestigde burgers en de instituties van deze

samenleving ook bereid moeten zijn om deze nieuwkomers volwaardig te laten deelnemen.

BM5 *Als je al het gevoel hebt dat je hier in Nederland niet thuis bent, niet welkom bent, je hier niet hoort, dat je altijd een buitenlander, een allochtoon, minderheid, Turk, wat dan ook zult blijven door de generaties heen. Terwijl je je wel onderdeel wilt voelen van Nederland. [...] Nou dus, voor mij ligt het probleem dus aan beide kanten. Aan de ene kant dus nogmaals kort samengevat: men moet zich bewust zijn dat ze hier wonen en opgegroeid zijn, onderdeel zijn, of ze het willen of niet. Aan de andere kant de ontvangende samenleving, als je van die term mag spreken, moet dat ook zijn en moet ook zich daarnaar in ieder geval opstellen.*

Het gevoel om meer verantwoording af te moeten leggen en van kind af aan anders en ongelijkwaardig behandeld te worden in de Nederlandse samenleving, draagt ertoe bij dat deze Turks-Nederlandse jongeren zich meer bezinnen op hun verbondenheid met de islam en hun Turkse identiteit. Zo wijst respondent JM8 op het reactieve karakter van zijn 'Turkse identiteit', die ten dele is ingegeven door de frustratie van een kennelijk moeizaam verlopen aanpassing aan de Nederlandse samenleving.

JM8 *Ik zie me zelf ook als een Turks-Nederlander, maar ik voel me meer Turks. Ik weet niet hoe dat komt, maar ik voel me meer Turks omdat ik gewoon... me Turks voel [lacht]. Ik kan het verder niet omschrijven, maar we leven hier. Ik probeer me hier aan te passen, maar niet alles gaat gewoon zoals je wilt. Dus dan heb je automatisch... op werkgebied bijvoorbeeld, dan voel je je toch niet altijd heel prettig.*

Terwijl deze respondent vertelt dat hij zich vanuit de afwijzing van de Nederlandse samenleving meer Turks is gaan voelen, ligt daar voor de jongeren een dilemma. Ze realiseren zich namelijk ook dat ze in Turkije anders behandeld worden dan de Turkse inwoners:

JV5 *Ik voel mij echt... nooit 100% Turks, ook nooit 100% Nederlands. Als ik naar Turkije ga, voel ik mij daar net zo allochtoon als wanneer ik in Nederland ben.*

Geconfronteerd met het 'anders zijn', waarbij ze door hun omgeving in Nederland niet als Nederlander worden gezien, noch door hun omgeving in Turkije als Turk worden gezien, draagt ertoe bij dat een deel van deze jongeren de islamitische identiteit omarmt, als primaire verbondenheid met een samenleving die verder dan Nederland reikt.
Hoewel deze islamitische identiteit daarmee deels een reactie is op het gevoel van Turks-Nederlandse jongeren dat ze anders en minderwaardig behandeld en bejegend worden, zou het te ver voeren om de islam als enkel een reactieve identiteit op te voeren. De islam biedt houvast en vormt een alternatief:

JV43 *Ik ben een Turkse Nederlander en ik kan niet kiezen tussen beide, dat is voor mij gewoon niet mogelijk, want ik ben tussen die twee culturen opgegroeid. Daarnaast ben ik wel echt een moslim. En daar sta ik ook gewoon echt voor. Want ik probeer mijn leven te laten leiden volgens de Koran, zeg maar. [...] Ik leef voor mijn geloof, laat ik het zo zeggen. Dat geeft mij houvast. Daar vind ik rust in.*

Voor jongeren zoals respondent JV43 geeft de islamitische identiteit zekerheid en houvast aan het leven in de Nederlandse samenleving en biedt het een kader om jihadisme te kunnen plaatsen. Zo vertelt een van de vertegenwoordigers van Hizmet hoe Fethullah Gülen, het gezicht van Hizmet, zich als een van de eerste islamitische theologen na de aanslag van 11 september 2001 in de *Washington Post* distantieerde van die aanslag met de uitspraak: 'Een moslim kan geen terrorist zijn en een terrorist kan geen moslim zijn.'

BM5 *Het is een oneliner die voor mij ook destijds, en ook voor heel veel jongeren die ik heb gesproken, zo'n kapstok is waarvan mensen zeggen: 'Ja, kijk, die twee dingen mengen gewoon niet en dit is heel on-islamitisch.' Dan is dat wel fijn, om in ieder geval het te kunnen plaatsen, en dan ga je heel anders om met IS.*

Ook voor de jongeren die zich met hun Turkse wortels identificeren, en in het bijzonder met de Turkse Nederlanders, gaat er een positieve kracht van deze identificatie uit.

JM10 *Turkse gemeenschap? Ja, ik heb het dus altijd als een fijn vangnet ervaren. Ook als je de simpelste dingen gedaan moet [hebben]. Dan vraag je in je omgeving van: 'Hé, ken je iemand die het een beetje goedkoop doet?' In de gemeenschap komt er altijd iemand naar boven, jij kent het. Vaak vind je een bijbaan door je netwerk en dergelijke. Maar nogmaals, omdat ik dus beide werelden een beetje heb meegemaakt, de Turkse wijk en de [Nederlanders] op school dan vooral. Persoonlijk voelde ik mij bedreigd buiten de Turkse gemeenschap. Binnen voelde ik mij veilig.*

Het ontwikkelen van een grotere verbondenheid met de islam en/of met Turkse Nederlanders moet dus enerzijds worden geïnterpreteerd als een reactie ten opzichte van de dominante samenleving die in de ogen van de Turks-Nederlandse jongeren onvoldoende te kennen geeft dat zij erbij horen. Tegelijkertijd gaat er van beide vormen van verbondenheid een intrinsieke aantrekkingskracht uit, waarbij de Turks-Nederlandse jongeren zich op een onproblematische manier op hun gemak en gewaardeerd voelen.

7.2.2 Turks-Nederlandse jongeren over hun identificaties met de Turkse groepen

De gerichtheid op de eigen gemeenschap die zo kenmerkend is voor Turkse Nederlanders gaat samen met een sterke interne differentiatie in termen van culturele en etnische achtergronden, en wat betreft religieuze en politieke overtuigingen. Met de komst van Turkse migranten sinds de jaren zestig zijn ook de visies en wereldbeelden die verbonden zijn met de verschillende religieuze bewegingen, politieke organisaties en etnische groepen mee naar Nederland gekomen en in onze samenleving gereproduceerd. Terwijl Van Bruinessen in 1982 stelde dat de islam nadrukkelijker dan ooit in Turkije aanwezig was (Van Bruinessen 1982: 193), lijkt deze constatering onder invloed van recente politieke ontwikkelingen nog even relevant. Naast een sterke economische groei in een veranderende samenleving waarin urbanisering en migratie een belangrijke rol spelen, loopt onder de huidige regering van Erdoğan een proces van herislamisering door en ligt die regering tegelijkertijd steeds meer onder vuur vanwege het afbrokkelende democratische gehalte van de Turkse rechtsstaat (Tekdal 2015). Het zijn vooral de alevitische en Koerdische minderheden in Turkije die

deze ontwikkelingen vrezen. Blogger Turkdoğan (2015) schetst het hedendaagse Turkije als een sterk gepolariseerde samenleving waarbinnen de scheidingen langs drie lijnen lopen: 'tussen seculieren en islamisten, tussen nationalisten en Koerden en tussen links en rechts'.

Deze scheidslijnen tussen groepen spelen niet alleen in het hedendaagse Turkije, maar evenzeer onder Turks-Nederlandse jongeren. Over de omvang van deze verschillende groepen in Nederland is weinig bekend. Voor Turkije schat Kaya (2006) dat 70% van de moslims soennitisch is en tussen de 20% en 30% alevitisch. Schattingen over het percentage alevieten in Nederland lopen uiteen van 20% tot 25% van de Turkse Nederlanders (zie ook Kaya 2006). Gegeven de 396.000 Nederlanders van Turkse afkomst die Nederland volgens het CBS telt (CBS 2014: 26), zou het dan om ongeveer 300.000 tot 320.000 soennieten en 79.000 tot 99.000 alevieten moeten gaan. Onder de alevieten bevinden zich zowel Turken als Koerden. Het merendeel van de Koerden in Turkije hangt de soennitische islam aan.

De scheidslijnen tussen alevieten, soennieten en Koerden worden in de Turkse politiek en de (social) media uitvergroot en zijn soms ook op de Nederlandse straten zichtbaar.[10] Niet alle geïnterviewde jongeren nemen even actief aan discussies via social media deel, maar het is duidelijk dat alle jongeren via de media en hun bindingen met Turkije en de Turkse gemeenschappen met deze scheidslijnen bekend zijn. Deze beelden van de 'Turkse ander' zijn betekenisvol, maken deel uit van de hybride identiteit van Turks-Nederlandse jongeren en leiden soms tot onderlinge spanningen.

Wat de religieuze scheidslijn betreft, bestaan er spanningen tussen soennieten en alevieten van Turkse herkomst. Daarnaast bestaan er spanningen tussen de aanhangers van Hizmet en de overige soennitische stromingen, vooral vanwege de breuk tussen Fethullah Gülen en de Turkse president Recep Erdoğan. De politieke en etnische scheidslijnen hebben vooral betrekking op de relatie tussen de meer nationalistisch georiënteerde Turken versus de PKK[11], die een autonome Koerdische staat nastreeft. Met de opkomst van IS en de steun die hierdoor internationaal gezien voor de PKK is ontstaan, lijkt de strijd om een onafhankelijk Koerdistan nieuw leven te zijn ingeblazen, zeker volgens de Turkse politiek die sinds afgelopen zomer de strijdbijl tegen zowel de PKK als IS heeft opgepakt. De spanningen in het gepolitiseerde Turkije doen zich ook onder Turks-Nederlandse groepen voelen en kleuren de gesprekken met de respondenten.

Het merendeel van de Turks-Nederlandse jongeren in dit onderzoek positioneert zich expliciet in een van deze kaders en mengt zich in de vele discussies die via social media gaande zijn.[12] Slechts een enkeling, zoals de hierna geciteerde alevitische jonge man en een jonge soennitische man, combineert deze actieve participatie met zelfreflectie op de Turkse gemeenschap:

JM49 *En in onze gemeenschap, wij Turken dan, laat ik het zo zeggen, heb ik gemerkt dat ze niet echt respect hebben voor elkaars mening. [...] Dan zit je ergens en dan stel ik ben extreemlinks en hij is extreemrechts, komen we nooit met elkaar in contact. Ik weet niet waarom, maar de Turken hebben dat in zich. Altijd moeten ze of naar je geloof of naar je partij en naar je voetbalclub [...] kijken.*

JM10 *Over het algemeen heerst bij ons [Turken] het hokjes denken. [...] Dan word je in een hokje gestopt en mensen volgen dan alleen maar de eigen zenders, eigen Facebookpagina's die hun eigen propaganda verspreiden. En dan bepaalde beweringen die ik 100% zwart op wit kan bewijzen dat dat vals is, die verspreiden ze. [...] Maar zo'n vijandschap zag ik. Ik dacht van: 'Ja, dit moet echt doorbroken worden.' Bepaalde, ik noem dat dan afgoden, bepaalde afgoden in hun koppen, moeten echt vallen en dat is onder andere keiharde partijdigheid.*

Deze respondenten wijzen op het gepolariseerde denken – zowel in Turkije alsook onder Turkse Nederlanders en binnen de Turkse gemeenschappen in Nederland – dat langs de eerder geschetste religieuze en politieke lijnen loopt en waarin ook de favoriete Turkse voetbalclub een plek heeft.[13] Een andere respondent maakt een driedeling binnen de Turkse gemeenschappen in Nederland:

JM51 *Je hebt mensen die echt het Turk-zijn belangrijk vinden, je hebt mensen die het geloof belangrijk vinden, je hebt mensen die een beetje zoals wij zijn, die liberaal zijn en in principe voor mensenrechten staan.*

Respondenten met een alevitische achtergrond wijzen op hun beurt op de ongelijke behandeling van Turkse Nederlanders door andere Turkse Nederlanders:

JM51 *Waar ik mij het meest aan stoor [in Nederland], is de discriminatie en het tolerantieniveau van de Turken onderling. De Turkse gemeenschap kan roepen en zeggen wat ze wil. En dat klopt ook, ze worden gediscrimineerd in Nederland [...] arbeidsdiscriminatie, op school. Heb ik ook meegemaakt. En daar moeten we wat aan doen. Maar daar kun je pas wat aan doen als je in je eigen gemeenschap dat discrimineren ook stopt. [...] Ik ben eigenlijk de meest slechte figuur voor het merendeel van [Turks] Nederland. Ik ben atheïstisch. Ik ben links. Ik heb een alevitische achtergrond. Ik ben een vierde Koerdisch, ik heb tatoeages en ik spreek me uit over de Turken. Dus zolang ik niks over hen zeg, boeit het ze niet, maar op het moment dat ik iets erover zeg, dan word ik irritant.*

Beeldvorming over en weer

Over het algemeen blijkt uit de gesprekken dat de beeldvorming tussen de verschillende groepen soennieten, alevieten en Koerden over en weer overwegend negatief is. De alevitische respondent JV47 uit haar negatieve beeld van soennieten als ze aangeeft dat ze zich geen leven met een soennitische huwelijkspartner of vriendschappen met soennieten kan voorstellen:

JV47 *Ik kan niet met soennieten. [...] Ik heb veel meegemaakt met soennitische vriendinnen. [...] Ze hebben soms een moment dat ze je dan gewoon met een mes in je rug steken. Ik heb het daar heel veel meegemaakt. Een klein voorbeeld, bijvoorbeeld bij hun [soennieten] mag je geen rokken aan of mag je geen spaghettiband... [...] Ik kon wel met een spaghettiband rondlopen, want voor ons maakt dat niet uit. [...] Je hart is belangrijk. En ik kreeg van die opmerkingen: 'O, dat is wel raar dat jouw ouders dat toelaten. Vinden ze niet dat jij als hoer hier rondloopt? Ja, maar alevieten zijn zo.' En dan krijg ik gewoon een*

klap tegen m'n hoofd en dat kan ik niet accepteren. Ik bedoel, ik accepteer jou ook [zoals] jij bent. [...] Ik weet hoe hun omgang is en ik weet hoe ze erover denken en ik denk ook niet dat ze die gedachten ooit zullen veranderen.

De spanningen tussen Koerdische jongeren en (soennitische) Turkse Nederlanders is vooral politiek-etnisch geladen. De Koerdische jongeren beschuldigen de Turks-Nederlandse jongeren van overmatig nationalisme en een gebrek aan erkenning van Koerden. Op hun beurt zien nationalistische Turks-Nederlandse jongeren PKK-strijders als terroristen en vinden ze Koerden die zich van Turkije willen afscheiden ondankbaar. Net zoals voor de alevitische jongeren geldt, geven ook de Koerdische respondenten voorbeelden waarin vriendschappen met soennitische Turkse Nederlanders op de proef worden gesteld. De Koerdische respondent JV67 deelt een incident waarbij ze zich in een hoek gezet voelt door de zus van een van haar vriendinnen:

JV67 *Ik was 13, 14, 15 en die zus was aan de telefoon met haar Turkse vriendin en ze zegt: 'Ja, X...' – zo heet haar zusje – '...X d'r vriendin is hier, is Koerdisch, ja die Koerden doen altijd zo stoer over hun Koerdistan, maar ja, ze hebben niet eens een Koerdische luchtvaartmaatschappij, moeten ze maar lekker met Kurdish Airlines gaan vliegen, hè? Hahaha!'*

Voor deze onderlinge negatieve beeldvorming bestaan enkele uitzonderingen doordat het onderscheid tussen Koerden en soennitische Turken volgens de gesprekspartners niet altijd zo duidelijk te trekken is.
Ook binnen soennitische kringen zijn er scheidslijnen die zijn ingegeven door de religieus-politieke kleuren in Turkije. Zo zijn President Erdoğan en zijn AKP na een lang partnerschap gebrouilleerd geraakt met Fethullah Gülen en diens Hizmet. In de Turkse media wordt door deze partijen flink naar elkaar uitgehaald. Ten gevolge van deze strijd probeert President Erdoğan zijn tegenstanders in diskrediet te brengen, wat volgens Turkse Nederlanders die zich met Hizmet afficheren een risico met zich meebrengt, zoals de kans gearresteerd te worden als men in Turkije op vakantie gaat (vgl. Woolf et al. 2015).

BM4 *En in de jaren 2000 [...] onder druk van de generaals is er een rechtszaak gestart tegen Gülen, ook als terroristische organisatie. En dat hij het hoofd daarvan was. En dat heeft tot 2008 geduurd uiteindelijk. En hij is van alles vrijgesproken. [...] Iedereen is vrijgesproken. Daar gaat het niet om, maar je hebt altijd te maken met dit soort rechtszaken, onder druk zetten van mensen en om het, ja, leven moeilijk te maken, om de bewegingsruime kleiner te maken.*

Hoewel aanhangers van President Erdoğan onder de Turks-Nederlandse respondenten de kritiek op Hizmet hebben overgenomen, sluit dat vriendschappen tussen Turks-Nederlandse jongeren met verschillende loyaliteiten niet uit. Daarmee laten de verschillen van inzichten zich in de alledaagse praktijk maar tot op beperkte hoogte voelen. Jongeren vermijden ruzies over dit soort kwesties door onderling gewoon niet over politiek of hei-

kele thema's te praten. Een voorbeeld is respondent JM08, een aanhanger van President Erdoğan die een vriend heeft die betrokken is bij Hizmet.

JM08 *Ik heb een vriend die voor de imam [Gülen] kiest die in Amerika is en die vanuit Amerika met zijn mannetjes in Turkije een beetje aan de paaltjes is gaan trekken. [...] We gaan dan ook niet heel diep in discussies, want soms... Hij heeft gewoon heel veel sympathie voor die imam, terwijl ik dat niet heb. Want kijk, iemand die over zijn eigen land heel veel goede woorden heeft, heel veel goede dingen wil doen, wil betekenen, die hoort gewoon naar zijn land terug te komen en vanuit zijn eigen land, dus vanuit Turkije, zijn sympathisanten [te] benaderen, maar niet vanuit Amerika.*

Een andere verzachting van de tegenstellingen betreft de fluïditeit tussen de religieuze bewegingen. Diverse jongeren geven aan in de loop van de tijd deel te hebben uitgemaakt van verschillende religieuze bewegingen. Zo zijn er meerdere jongeren die via Milli Görüş of Süleymancı naar Fethullah Gülen zijn overgestapt. Ook zouden veel op Milli Görüş georiënteerde ouders hun kinderen voor de religieuze ontwikkeling naar Süleymancı-instituten sturen. JM06 verwoordt deze fluïditeit, die kenmerkend is voor veel soennitische jongeren:

JM06 *Als ik zelf naar mijn eigen 'stromingloopbaan' kijk, dan ben ik bij alle geweest. Ik heb Koran leren lezen bij de Süleymancı-beweging. [...] Mijn opa is oprichter van een Diyanet-moskee in [plaatsnaam]. Ik kom daar vaak. Ik ben in mijn jeugdige jaren actief geworden bij Milli Görüş, daar ben ik ook geweest. Ik ben ook af en toe geweest bij de studentenhuizen van de Fethullah Gülen-beweging en ik heb ook een paar keer deelgenomen aan activiteiten van de soefibeweging. En daar kon ik mij overal in vinden. En daarom... Het is niet erg als iemand zegt: hij is van Milli Görüş, maar [...] ik vind het niet belangrijk, ik hecht daar geen waarde aan.*

In het navolgende zullen we uitgebreider stilstaan bij hoe deze interne scheidslijnen tussen Turkse Nederlanders worden gereproduceerd.

Socialisaties in Turkse kaders

De vraag is hoe Turks-Nederlandse jongeren die overwegend in Nederland zijn geboren en binnen het Nederlandse onderwijssysteem zijn grootgebracht deze religieuze, politieke en etnische scheidslijnen uit Turkije hebben leren kennen en ten dele hebben overgenomen. Het voert in de context van deze studie te ver om dit alles hier te behandelen, maar op een klein aantal punten willen we kort ingaan. Beelden die tussen de groepen bestaan, worden in de eerste plaats gereproduceerd in de opvoeding van de jongeren in het gezin en binnen de Turkse gemeenschappen:

JM51 *Ik merk dat de opvoeding van de Turkse gemeenschap nog traditioneel is. Dus daarmee wil ik zeggen: vroeger waren alevieten, dat waren ongelovigen. Dat waren ketters die aan incest deden. Die verhalen zijn gewoon, vraag maar aan iedere Turk die je kent. Als je vraagt 'alevieten en incest', dan heeft hij een verhaal erbij. Omdat dat gewoon de opvoeding is. Dat is net zoiets als dat ik mijn kinderen zou opvoeden van: 'Als je ooit iets over de IS hoort, dat zijn verschrikkelijke mensen.' Maar [...] ik kan dat ook met feiten*

onderbouwen. Maar dat is wel hoe ze zijn opgevoed. En dan kun je niet van een persoon verwachten die nog nooit een aleviet heeft ontmoet, dat hij daar positief over denkt. [...] Jongeren die op een hoog niveau zitten, qua opleiding, die staan wel open. Op het moment dat je argumenten geeft. Die zitten helemaal niet zo in mekaar, wij zijn zo en zo. Dan denken ze: 'O, oké, ik zat fout.'

Ook andere jongeren wijzen erop dat onderwijs en opvoeding mede bepalend zijn voor het overdragen van specifieke beelden over de eigen groep en over andere groepen. Zo vertelt een jongen die hoofdzakelijk een Diyanet-moskee bezoekt:

JM24 *Niemand wordt als racist geboren. Iedereen wordt racisme aangeleerd door de omgeving. Kijk, mijn vader heeft bijvoorbeeld nooit thuis gezegd: 'Koerd en dan extreemlinks, extreemrechts,' heeft-ie nooit gezegd, hè. Dus jij bent Turk. Jij bent een mens. Het gaat om dit en daardoor ben ik ook altijd neutraal gebleven, weet je wel. Maar je hebt ook gewoon genoeg familie waar ze zeggen van: 'Jij [...] bent een Turk. De Koerden zijn dit en dat. Jij moet de Koerden haten.' Maar dat is altijd een probleem geweest en ik heb zo van hoe wij hier bij de moskee als één grote familie kunnen leven, moet een groot land ook wel kunnen bereiken.*

Een deel van de Turks-Nederlandse jongeren wordt gesocialiseerd volgens deze Turkse religieuze, politieke en etnische lijnen. Daarnaast geven sommige jongeren aan dat er binnen de gezinnen en families onderling veel over religie en politiek wordt gesproken. Dit kwam bijvoorbeeld naar voren tijdens een van de groepsgesprekken met vijf jonge mannen waarin een van hen een vraag stelde aan de interviewster:

JM73 *Mag ik u wat vragen? Sorry. In de Turkse cultuur heb ik wel gemerkt... Maar u zit echt in de Nederlandse cultuur. Maar in de Turkse cultuur heb je echt dat families onderling ook over politiek praten, zeg maar, zonder dat er [...] nieuws is of zo. Hoe is dat in Nederlandse families? [...] Voor zover ik weet, is dat ze daar niet echt over praten, onderling tussen families.*

Deze Turks-Nederlandse jongeren groeien op in een situatie waarin binnen de besloten omgeving van het gezin, de vriendengroep of de moskee volop met elkaar over religieuze en politieke zaken wordt gesproken.

JM20 *Ja, want wij zijn wel echt een groep die ook kritisch kijkt naar de islam, zeg maar, dat je gewoon echt denkt van: 'Hm, waarom is dat eigenlijk zo, dit is eigenlijk niet goed,' weet je, 'het klopt eigenlijk niet,' dat we allemaal helemaal diepe vragen stellen. Bijvoorbeeld, in de islam geloof je in* hadith *[belangrijke uitspraken van de profeet]. Tot hoever is dat betrouwbaar, want er zijn gewoon mensen die ook bijvoorbeeld* hadith *verzonnen kunnen hebben. [...] En ik weet nog wel, toen hadden we zaalvoetbal gehad en dan gingen we om twaalf uur bij mij thuis zitten, hebben we gewoon tot vier uur 's nachts hebben we gewoon daarover zitten discussiëren en dan gewoon echt... alleen maar vragen van: ja, waarom dit en waarom dat en waarom zus en waarom zo?*

De socialisatie in de verschillende wereldbeelden vindt ook plaats door het onderling bespreken van incidenten die in Turkije of in het buitenland plaatsvinden. De jongeren verwijzen naar actuele en minder actuele gebeurtenissen zoals het incident in het Sivas Madimak Hotel in 1993 (Hürriyet 2008), de demonstraties in het Gezipark in 2013 en de aanslagen in de Turkse plaatsen Diyarbakir (NOS 2015a) en Suruç in 2015, waarbij respectievelijk vier en 32 Turks-Koerdische jongeren door een bomaanslag om het leven kwamen (De Volkskrant 2015). Daarnaast noemen de geïnterviewde jongeren een aantal markante buitenlandse incidenten, zoals de aanslag op de redactie van het Franse tijdschrift *Charlie Hebdo* en de aanslag van de Noorse Breivik.[14] De Turks-Nederlandse jongeren bespreken deze gebeurtenissen vanuit hun eigen betrokkenheid en wereldbeeld en bevestigen deze tegelijkertijd daarmee. Dergelijke gebeurtenissen werken vaak polariserend op de betrokkenen, creëren breuken in vriendengroepen of worden juist vermeden in gemengde vriendengroepen om breuken te voorkomen.
Ook de interne gerichtheid van Turkse Nederlanders speelt een belangrijke rol in dit socialisatieproces. Dat komt in paragraaf 7.4 nader aan bod. De contacten van Turks-Nederlandse jongeren, die voor sommigen etnisch heterogener worden en voor anderen juist etnisch homogener, gaan samen met een Turkse groep die sterk intern gericht is (Staring et al. 2014). Deze interne gerichtheid in combinatie met een verbondenheid met de islam, Turkije en Turkse Nederlanders draagt bij aan het reproduceren van de eerder geschetste scheidslijnen. Naarmate de Turks-Nederlandse jongeren meer in een omgeving van gelijkgezinden verkeren, worden ze minder met andere denkbeelden geconfronteerd. Deze wereldbeelden zijn eveneens van belang in het begrijpen van de attitudes ten aanzien van IS en het gewelddadige conflict in Syrië.

7.3 Attitudes ten aanzien van IS, het gewelddadige conflict in Syrië en jihad

7.3.1 Twee houdingen ten opzichte van IS

Het gewelddadige conflict in Syrië kent veel verschillende partijen, en kan bovendien niet los worden gezien van de bredere ontwikkelingen in het Midden-Oosten. Islamitische Staat (IS), ook wel ISIS of DAES[15] genoemd, staat op dit moment symbool voor het religieus geïnspireerd geweld in Syrië en Irak. We hebben de Turks-Nederlandse jongeren gevraagd naar hun mening over de situatie in Syrië, de rol van IS en wat ze vinden van het geweld dat IS-strijders hanteren om hun doelen te realiseren. De primaire reactie van de geïnterviewde jongeren ten opzichte van geweld dat de verschillende partijen in Syrië en Irak uitoefenen, is er een van afkeuring en afschuw. De Turks-Nederlandse jongeren in ons onderzoek veroordelen het geweld en de ideologie van IS en in het bijzonder het brutale, willekeurige, kwaadaardige en symbolische karakter ervan.

JM10 *Welke gek haalt het in zijn hoofd om de staat nou islamitisch te noemen en dan alles te doen wat God heeft verboden?* (Turkse soenniet)

JV47 *ISIS-mensen die daar mensen onthoofden [...]. Ja, dat kan ik gewoon niet accepteren, dat kan gewoon niet. Het zijn gewoon moordenaars.* (Turkse aleviet)

JM59 *Wat de Islamitische Staat in Syrië doet, dat is niet menselijk. Dat hoort gewoon niet in de islam, dat past er ook niet bij.* (Turkse soenniet)

JV60 *Ze beweren dat ISIS moslims zijn, maar dat zijn ze niet. Dat kunnen ze niet zijn. Als je moslim bent, mag je geen onschuldige mensen vermoorden.'* (Turks)

JV67 *...ISIS of zo. Oké, dat is terrorisme.* (Koerdisch)

Tegelijk met deze duidelijke afkeer van IS en het extreme geweld liet een deel van de Turks-Nederlandse jongeren – soms omzichtig en soms heel direct – zich met enige sympathie uit over IS. Deze jongeren plaatsen IS in het bredere politieke en religieuze debat in Turkije. 'IS is natuurlijk verschrikkelijk, maar aan de andere kant: zij komen wel voor ons op,' zoals een deskundige (respondent EV2) het namens een deel van de Turks-Nederlandse jongeren verwoordt. In het navolgende citaat komen Turks-Nederlandse jongeren aan het woord die deze visie ondersteunen.

JM75 *De meeste Turken doen dat ook, die scheren elke Koerd over één kam. Waar ik tegen ben, is gewoon de PKK. En niet elke Koerd. [...] Het is gewoon een groep terroristen waar ik tegen ben.*

JM76 *Precies. En daarom hebben die Turken ook gestemd op pro-ISIS. Want zij vechten tegen de PKK op dat gebied. Daarom: liever PKK of ISIS? Dan ben ik voor ISIS. Dat mogen jullie weten, hoor. PKK niet. Ik heb liever allebei niet. Maar dat doet Turkije ook. Ze bombarderen ze allebei. Maar als ik moet kiezen, kies ik voor ISIS.*

JM73 *Waarom zou je dan moeten kiezen?*

JM75 *Zal ik je het uitleggen? Volgens mij vergeet jij dat er duizenden Turken: kinderen, vrouwen, jongens, meisjes, dat ze allemaal worden vermoord [door de PKK].*

JM32 *Maar ik weet dat heel veel Turken wel zoiets hadden van: 'Oké, nou, laat ze elkaar maar afschieten.' En als je dan vraagt voor wie ik een lichte voorkeur heb, dan zal het wel IS zijn en niet PKK.*

JM33 *Ja natuurlijk, je hebt geen probleem met IS in tegenstelling tot PKK, als je zo vergelijkt, als je moet kiezen tussen twee kwaden, dan ga ik natuurlijk eerder voor IS kiezen, maar voor een PKK, van een PKK lijd je al 30, 40 jaar en dat blijft maar doorgaan. Van IS, ja, daar heb je relatief weinig last van momenteel.*

JV34 *Maar daar wil je ook niet voor kiezen.*

JM33 *Ja, althans, je hebt nu wel vluchtelingen.*

JV31 *Het is niet om IS zelf.*

Met enige regelmaat vielen zulke geluiden over IS in de groepsinterviews te beluisteren. Het is opmerkelijk dat deze uitspraken altijd in de vergelijking tussen twee kwaden naar voren komen, waarbij IS als de minst kwade van de twee wordt ervaren. De hiervoor weergegeven citaten onderstrepen de steun voor IS onder een deel van de geïnterviewde jongeren, voor zover deze de strijd tegen de PKK ondersteunt.

7.3.2 De negatieve houding ten opzichte van IS nader bekeken

De hiervoor geciteerde jongeren die IS en het geweld veroordelen, komen niet alleen uit de Koerdische groep, maar uit de volle breedte van het palet aan organisaties en bewegingen dat in dit onderzoek is vertegenwoordigd. Deze gemêleerde groep Turks-Nederlandse jongeren noemen voor deze afwijzing verschillende redenen, die met enige abstrahering te duiden zijn in religieuze, politieke en humanitaire argumenten. Allereerst volgt nu het antwoord van een jonge man, die zichzelf presenteert als een Turkse Koerd met een Nederlands paspoort, op de vraag wat hij van IS vindt:

JM22 *Ik ben daar zwaar tegen. Vooral omdat dus Koerden ook heel direct zijn getroffen daardoor, ben ik daar nog erger tegen, zeg maar. Daarnaast verpesten ze mijn mooie religie. Dat maakt het nog erger. Dus ik ben denk ik wel een van de grootste tegenstanders daarvan. [...] In de Turkse gemeenschap wordt dat naar mijn mening niet geaccepteerd, ISIS. De enige manier waarop ze het zouden accepteren, is dat ze dan gewoon zeggen van: 'Ja, kijk, er is een gemeenschappelijke vijand. De Koerdische terroristen worden doodgeschoten. Daarom vind ik het niet erg.' Behalve dat kan ik geen punt vinden waarvan wij zouden zeggen: 'Ja, wij accepteren het.'*

De Turks-Nederlandse jongeren zijn vanuit hun religieuze overtuiging of ideologische positie pertinent tegen IS. Afhankelijk van hun etnische identificatie betreft dit een volledige afkeur, zoals in het geval van Koerden die het directe slachtoffer van IS zijn, of wordt IS door een deel van de jongeren in relatie tot het conflict tussen Koerden en Turken als het minste van twee kwaden gezien.

Veel respondenten gaan in tegen de claim van IS dat zij 'de ware islam' zijn. De Turks-Nederlandse jongeren die binnen de islam zijn gesocialiseerd en vaak islamitisch onderwijs hebben genoten, kennen een andere islam en distantiëren zich op allerlei manieren van deze wrede IS -versie van de islam.

JM19 *Wij volgen hier natuurlijk koranlessen, wij hebben zelf ook wel thuis, alle drie wel, de Nederlandse vertaling daarvan en met de imam samen lezen we dat door. Wat daar in staat, komt echt helemaal totaal niet overeen met wat die gasten daar doen. Het is gewoon... Zij doen... Zij gebruiken de naam islam, maar de uitvoering dat is gewoon... [...] Het komt gewoon niet overeen met ons geloof, maar ja, die indruk krijgen de westerse landen niet. Die...*

JM20 *Die denken van: 'Dat is gewoon islam.'*

Om uitdrukking aan hun afkeuring van IS te geven, gebruiken deze jongeren allerlei argumenten die ze ontlenen aan de islam die zij kennen en beleven. Voor een deel betreft het hier verwijzingen naar handelingen en/of producten die binnen de islam verboden zijn (haram). Zo stellen de Turks-Nederlandse jongeren dat de islam een vrij geloof is en niet onder dwang kan worden opgelegd aan anderen:

JM82 *Terwijl islam eigenlijk geen verplicht geloof, maar een vrij geloof is. Je wordt niet verplicht om het te doen, bijvoorbeeld. Dat juist weer niet. Dus ik kan ook niet iemand het*

mes op de kop leggen van: 'Hé, je moet bidden,' bijvoorbeeld. Dan bid je uit angst [...] voor Allah en dan zit je al verkeerd.

Moslims en ook strijders in de naam van de islam bombarderen of vernietigen geen religieuze objecten, laat staan andere moslims:

JM20 *Maar ook bijvoorbeeld dat ze... Ze hebben laatst ook dingen... Tijdens het vrijdaggebed hebben ze een moskee gebombardeerd... [...] Ja, welke idioot doet dat nou? [...] Dat is nog net gebeurd, dat was een paar dagen... Tijdens het vrijdaggebed hebben ze de moskee gebombardeerd.*

Moslims en ook strijders in de naam van de islam vermoorden geen kinderen, vrouwen, ouderen en niet-moslims:

JM82 *Wat voornamelijk ook pijn doet, is dat ze ook kinderen en vrouwen gaan afslachten. [...] Wat ook vaak bij de Palestijnen is gebeurd. Dat ook veel kinderen en vrouwen doodgingen en nou zie je dat ISIS het ook gewoon doet. Maakt niet uit: word je geen moslim of hoor je bij ons niet thuis, of je nou een kind bent van 3 of een oude man, zij slachten gewoon iedereen af. Dat raakt iedereen echt heel erg.*

De twee jongeren met een salafistische achtergrond keuren IS wel af, maar zijn voorzichtiger in het zich ondubbelzinnig uitspreken tegen IS. Ze zien de situatie in Syrië en met IS vooral als een ingewikkelde situatie die ze benoemen als 'rampspoed'. In hun visie is het in gevallen van rampspoed en de onduidelijkheid van de situatie niet goed mogelijk om een oordeel te vellen over wat goed en slecht is. In zulke situaties moet je volgens deze jongeren op de geleerden vertrouwen en die keuren IS af.[16]

Naast argumenten die gerelateerd zijn aan de religieuze tegenstellingen en tegenstellingen binnen de Turkse samenleving, hanteren Turks-Nederlandse jongeren humanitaire argumenten tegen IS. In het volgende citaat is een jonge man aan het woord die de acties van IS in Syrië koppelt aan de Syrische vluchtelingenstromen in Turkije en naar Europa. Zijn ouders wonen aan de Turkse westkust, van waaruit veel vluchtelingen de oversteek naar een Grieks eiland proberen te maken. Wanneer hij daar verblijft, wordt hij op verschillende manieren met de aanwezigheid van en de schrijnende nood onder de vluchtelingen geconfronteerd.

JM59 *Ik kan het gewoon met mijn ogen zien. Ja, het is wel een afstand, maar die mensen die hebben dus het geluk van hun leven gehad. Dat het rubberbootje niet nog dieper is gaan zinken. Maar [...] zij waren net aan het peddelen en hoppa, werd er geschoten... En nog steeds elke nacht, dat wij aan de kust waren... Je ziet gewoon elke nacht die felle blauwe lichten van de politie. Die zijn aan het zoeken naar mensen en dat is geen gezicht. Ze [de Syriërs] komen gewoon voor je deur: 'Ik heb honger.' Wat de Islamitische Staat in Syrië doet, dat is niet menselijk. Dat hoort gewoon niet in de islam, dat past er ook niet bij.*

Deze respondent veroordeelt IS op basis van deze persoonlijke ervaringen als primair verantwoordelijke partij voor de Syrische vluchtelingenproblematiek in Turkije. Hij benadrukt

het inhumane karakter van de daden van IS en scheidt het door IS uitgeoefende excessieve geweld expliciet van zijn geloof, de islam. De geïnterviewde Turks-Nederlandse jongeren verbinden in hun veroordeling van IS humanitaire argumenten regelmatig aan hun interpretatie van islam.

7.3.3 IS als het minste van twee kwaden nader bekeken

We stelden dat er onder een deel van de Turks-Nederlandse jongeren steun is voor IS voor zover deze de strijd tegen de PKK ondersteunt. Een belangrijke verklaring voor deze sympathiserende houding ligt dus besloten in een sterke afkeer van de PKK en de Koerden die met de PKK sympathiseren. Daarnaast speelt de afkeer van het regime van de alawietische president Assad in Syrië een rol in de afweging tussen twee kwaden. Het ligt in lijn met die constateringen voor de hand dat de religieuze en etnische groeperingen waarvan de jongeren deel uitmaken, meespelen bij het bepalen wat het (minste) kwaad is.

Voor zover er sympathieën en steun voor een organisatie zoals IS bestaan, wijzen verschillende respondenten erop dat deze moeten worden gezocht onder de soennitische en meer nationalistische georiënteerde Turks-Nederlandse jongeren, die zich fel tegen de PKK en tegen Assad keren. Wat betreft de voorkeur voor IS boven de PKK stelt de Koerdische en met de PKK sympathiserende respondent JV65:

JV65 *Als Turken weten dat de Islamitische Staat Koerden doden, dan zijn ze er bijna allemaal voor. Dus als in het Motivaction-rapport op zo'n manier subjectief is gevraagd aan de Turken, dan kan ik mij geen Turk voorstellen die zegt: 'Nee.' Want er zijn nu ook, als je op Facebook gaat, op Twitter gaat en op al die andere sociale media, dan zie je ook gewoon: 'Goed van ze. Ze zijn die Koerden aan het uitmoorden!'*

Het zijn bovendien vooral nationalistisch georiënteerde jongeren die zich in ons onderzoek laten horen over de strijd tussen de Turkse staat en de PKK die sinds het voorjaar van 2015 in het oosten van Turkije weer is opgelaaid. Dit ressentiment hangt samen met de omstandigheid dat deze jongeren met deze heropleving van het gewelddadige conflict persoonlijk geraakt worden, aangezien ook hun familieleden hier het slachtoffer van zijn geworden of dreigen te worden.

BV12 *Ja, maar mijn neef in Turkije heeft zijn benen verloren door een granaat, tijdens zijn legerperiode heeft hij gewoon twee benen verloren toen hij verloofd was.*

BV11 *Ja mijn bloedeigen broer, toen hij daar in Turkije zat, is-ie meerdere keren in zijn benen geschoten waardoor hij nu niet meer normaal kan lopen, meerdere keren, en hij zit gewoon zijn dienstplicht uit en dan overkomt je zoiets. Snap je, het is gewoon je bloedeigen broer. Het is je eigen broer en dan moet je dus zien te verkroppen dat mensen die de leider van die groep steunen en bedanken, dat die dan gewoon in de regering kunnen zitten...*

Deze Turks-Nederlandse jongeren volgen de berichtgeving en discussies in de Turkse (social) media en stellen de PKK en de met die groep sympathiserende Koerden verantwoordelijk voor het grote aantal Turkse slachtoffers dat zij hebben gemaakt.[17] Ook ergeren

ze zich aan de Nederlandse media die de PKK als een vrijheidsbeweging of guerrillabeweging aanduiden:

BV12 *...terwijl ze wel 40.000 doden op hun naam hebben staan. [...] Het zijn gewoon terroristen.* [18]

In het licht van de etnische en religieuze scheidslijnen in het conflict in Syrië sympathiseert een deel van de soennitische Turkse Nederlanders volgens de deskundigen met de soennitische Syriërs en daarmee ook met IS, voor zover deze beweging voor belangen van soennieten opkomt. De soennitische Turkse Nederlanders voelen zich het meest met soennitische partijen in Syrië verbonden en niet met de Turkse PKK, aan de PKK gelieerde Koerdische partijen in Syrië en de sjiitische minderheid van president Assad:

EV2 *Heel veel soennitische Turkse Nederlanders vinden dat Europa natuurlijk faalt in het verzet tegen Assad, en dat facet zien zij in religieuze termen. Dus: 'Wij soennieten worden in de steek gelaten. Er komt niemand op voor ons, soennieten.' Dat heb ik van heel veel Turkse Nederlanders – nou, heel veel – maar wel gehoord. [...] ISIS is natuurlijk verschrikkelijk, maar aan de andere kant: zij komen wel voor ons op. En ik denk dat ook bij veel jongeren die houding is doorgesijpeld.*

Om deze anti-Assad-houding onder de soennitische Turks-Nederlandse jongeren te kunnen begrijpen, is een korte terugblik in de recente geschiedenis van Syrië van belang, waarbij de alawietische achtergrond van de huidige president Bashar al-Assad een belangrijke rol speelt. De alawieten, niet te verwarren met de alevieten in Turkije, behoren tot de sjiitische groep in Syrië en zijn daar met ruim 10% van de bevolking een minderheid. Hoewel de alawieten numeriek een ondergeschikte positie innemen, hebben ze door hun samenwerking met het Franse koloniale bewind, dat in 1946 eindigde, een belangrijke machtspositie opgebouwd. Na twee decennia van politieke chaos en instabiliteit vond er in 1966 onder aanvoering van Hafez al-Assad, de vader van de huidige president, een militaire coup plaats. Hafez al-Assad was een overtuigd nationalist en werkte toe naar een seculiere samenleving waarin islamitische tegenspraak niet werd geduld en waarin de staat een omvangrijke geheime dienst neerzette om de soennitische meerderheid op hun plek te houden. De verwachte hervormingen van Bashar al-Assad, die zijn vader in 2000 opvolgde, bleven uit terwijl de economische macht van de alawietische elite groeide. In 2010 (de Arabische Lente) was het de omvangrijke en vooral ook arme groep soennitische moslims die in opstand kwam tegen de armoede en het dictatoriale regime van Assad (Muns 2013). Het feit dat Assad deze volksopstand van de onderdrukte soennitische meerderheid – ondersteund door partijen zoals de soennitische IS – op harde wijze probeert neer te slaan, maakt dat sommige soennitische Turken in Nederland meer sympathiseren met IS dan met Assad en de PKK, die IS juist bestrijden.

7.3.4 Visie op IS van Koerdische en alevitische jongeren

De steun voor IS die we zien bij een deel van de Turks-Nederlandse jongeren, voor zover IS de strijd tegen de PKK en tegen het regime van Assad ondersteunt, geeft uitdrukking aan

hun verhouding tot bestaande Turkse conflicten en scheidslijnen. Deze wijze van positioneren geldt evenzeer voor de alevitische en Koerdische jongeren, die vanuit hun wereldbeeld ook een oordeel hebben over wat zich in Syrië afspeelt.
De geïnterviewde Koerdische jongeren hebben geen enkele sympathie voor IS. Deze houding hangt samen met hun houding ten opzichte van de PKK, een beweging waarvan ze de noodzaak inzien. Ook getuigen deze jongeren van een groot wantrouwen ten opzichte van de Turkse overheid, die naar hun idee niet bereid is het conflict met de Koerden en de PKK in het bijzonder op een democratische manier op te lossen. Tegelijkertijd komt uit de gesprekken naar voren dat ze grote moeite hebben met het terroristische label dat op de PKK is geplakt:

JV65 *Dat frustreert ons ook, dat de PKK op de terroristenlijst staat. Want een terrorist, dat is een groep die uit het niets komt en mensen gaat neerschieten, snap je. ISIS of zo, oké, dat is terrorisme, maar daarom accepteren wij niet dat de PKK bijvoorbeeld op de terroristenlijst staat.*

Dat jongeren met een Koerdische achtergrond een sterk negatief beeld van IS hebben, koppelt een van de deskundigen direct aan de politieke verhoudingen in Turkije:

EV2 *Nederlandse Koerden zijn over het algemeen heel fel in de afwijzing van ISIS, want dat is natuurlijk de plaatselijke vijand, hè? Dus dat spreekt voor zich. Maar het is ook zo dat heel veel – in Turkije natuurlijk heel veel – mensen zich in het voetspoor van Erdoğan druk maken over versterking van de positie van de Koerden. Omdat die de enigen zijn, die natuurlijk successen boeken tegen ISIS.*

Ook de alevitische jongeren hebben een duidelijk ander perspectief op de strijd in Syrië, een perspectief dat samenhangt met de positie van alevieten in Turkije. Net als de Koerdische jongeren staan de geïnterviewde alevitische jongeren wantrouwend tegenover de Turkse overheid en de soennitische AKP, de politieke partij van Erdoğan die al ruim tien jaar aan de macht is. Zij zijn ervan overtuigd dat de regering-Erdoğan IS lange tijd heeft gedoogd en heeft gesteund. Tegelijkertijd hebben ze het gevoel dat de huidige regering de alevieten in Turkije steeds meer in de steek laat en een nieuwe impuls heeft gegeven aan wat zij de 'assimilatiepolitiek' van de Turkse overheid noemen. Een jonge alevitische vrouw stelt nadrukkelijk de rol van de Turkse staat en van de president in het Syrische conflict ter discussie:

JV47 *De onschuldige mensen [gaan] daarvoor boeten. Waarom moet er oorlog zijn, waarom? En hij, hij, Erdoğan, die laat het toe. Hij heeft de grens opengelaten voor die mensen. Er worden ISIS-mensen, die daar mensen onthoofden, in Turkije in het ziekenhuis behandeld. Ja, dat kan ik gewoon niet accepteren, dat kan gewoon niet. Het zijn gewoon moordenaars.*

Terwijl de AKP in Turkije met de laatste verkiezingen minder stemmen heeft gekregen, is de AKP in Nederland populair. Ruim 64% van de Turkse Nederlanders die aan de Turkse parlementsverkiezingen in juni 2015 hebben deelgenomen, hebben op de AKP gestemd, tegen

40% van de stemgerechtigden in Turkije (Kranendonk et al. 2015; Santing en Vermeulen 2015).[19] De alevitische respondenten vrezen dat de negatieve bejegening van alevieten door soennitische Turken via de dominante AKP-lijn ook invloed in Nederland zal krijgen. Een jonge alevitische vrouw (respondent JV53) wijst op de intensieve samenwerking tussen religieuze organisaties in Turkije en in Nederland, waarbij in haar ervaring:

JV53 *[...] imams worden gestuurd vanuit Turkije en de Turkse politiek hier in de theehuizen en in de moskeeën [wordt] doorgezet. Ook al wordt het officieel allemaal niet zo gezien.*

Ze drukt zich vervolgens krachtig uit door te stellen:

JV53 *Dat is gewoon misselijkmakend voor mij, omdat dat mensen die denken zoals ik onderdrukt. [...] Wij zijn niet de Turken die worden geaccepteerd door de andere Turken.*

7.3.5 Turks-Nederlandse jongeren over jihad

Een andere invalshoek om de ontwikkelingen onder de Turks-Nederlandse jongeren ten aanzien van steun voor (religieus gemotiveerd) geweld en jihadgroepen zoals IS te duiden, ligt besloten in het begrip 'jihad'. Welke betekenis geven de jongeren daaraan? Desgevraagd antwoorden ze door vooral voorbeelden te geven van wat zij als jihad in hun dagelijkse leven zien. Jongeren hebben het dan direct of indirect bovenal over als individu 'goed doen' of een 'goed mens zijn' voor anderen.

JM19 *Jihad is gewoon het feit dat je een goed mens... Dat je respect hebt voor je medemens is gewoon al jihad. Het feit dat jij een bloedende vinger hebt en ik geef jou een pleister, heb ik jihad verricht, dat is al jihad. Een jongetje wordt gepest en ik treed op en ik geef de jongens die hem pesten een tik, weet je wel, dan heb ik al jihad verricht. Dat is jihad.*

Terwijl niet-moslims de jihad vooral met een 'heilige oorlog' van de islam tegen alle ongelovigen associëren, verwijzen de jongeren in ons onderzoek voornamelijk naar de zogenoemde 'grote jihad' (*jihad an-nafs*)[20] waarbij het om de innerlijke strijd tegen verleidingen en het ego gaat:

JM10 *Mijn grootste jihad is het ochtendgebed, om wakker te worden. Daar ben ik echt serieus in.*

JV5 *Jihad heeft voor mij één betekenis en dat is echt alleen het temmen van je ego, maar het oorlog voeren dat zie ik niet zo als [jihad].*

JV12 *Nou onze profeet zegt: 'De grootste jihad is gewoon de innerlijke worsteling die je zelf maakt om jezelf te ontplooien, zelf te ontwikkelen.' En een goed voorbeeld te zijn voor de mensheid. Dat is jihad. Maar tegenwoordig is dat de jihad die nodig is. Met de pen, met de woorden die je brengt voor de mensen, de kennis die je overbrengt. Dat is gewoon jihad. Goed samenleven met andere mensen. Niet zozeer een geweer pakken en mensen vermoorden, dat is absoluut geen jihad.*

De meeste Turks-Nederlandse jongeren geven hun eigen invulling aan wat 'een goed mens zijn' inhoudt. Velen, zoals ook de hiervoor geciteerde respondent JV12, noemen deze invulling van de 'grote jihad' in één adem met hun visie op het geweld van IS, waar onder de respondenten nauwelijks begrip voor bestaat en dat ze niet als 'kleine jihad' zien. De Turks-Nederlandse jongeren keuren een agressieve, proactieve 'kleine jihad' met als doel de islam uit te breiden ten koste van andere moslims of 'ongelovigen' af op religieuze gronden. Respondenten JM80 en JM81 zijn soennitische jongens en zeggen hierover:

INT *En wat de IS doet, is dat jihad?*
JM81 *Nee.*
JM80 *Dat heeft niks met de islam te maken.*
JM81 *Dat heeft niks met de islam te maken. Dus je kan ook niet zeggen dat het jihad was.*
JM80 *Dat was niet in de regels van ons geloof.*

Als er al begrip voor gewelddadige aspecten is, dan beperkt zich dit tot een reactieve context, als reactie op het feit dat zijzelf, hun kinderen of hun land worden aangevallen:

JM81 *Jihad is goed. Weet je wat jihad is? God geeft jou recht... Voorbeeld: als jouw land onder aanval is bij een oorlog. Ik zeg maar wat. Dan ga jij daar niet zo staan. Natuurlijk moet jij dan strijden daarvoor. [...] Die strijd is de jihad, laat ik maar zeggen. Je moet je land verdedigen.*

Deze citaten laten zien dat deze Turks-Nederlandse jongeren vooral op een individueel niveau met de grote jihad bezig zijn en het gewelddadige karakter van de kleine jihad als middel om te islam te verspreiden afwijzen.

7.3.6 Complotten en andere samenzweringstheorieën rondom IS, Syrië en de islam

De situatie in Syrië en de acties van IS in naam van de 'ware islam' zijn voor veel Turks-Nederlandse jongeren zo tegenstrijdig met hun beleving van de islam dat ze het probleem externaliseren door IS als niet-moslims te herdefiniëren. In de voorgaande paragrafen zijn hier verschillende voorbeelden van gegeven. De complottheorieën die onder de Turks-Nederlandse jongeren volop leven, zijn een andere poging om de situatie begrijpelijk en overzichtelijk te houden. Er zijn complottheorieën in allerlei soorten en maten, bijvoorbeeld over de islam, over alevieten, over President Erdoğan, de Koerden en over IS.
Het perspectief binnen deze complottheorieën varieert afhankelijk van de positie van jongeren ten opzichte van de eerder geschetste politieke, religieuze en etnische lijnen. Vanuit het perspectief van de verschillende Turks-Nederlandse jongeren is er sprake van ten eerste een complot tegen de islam, ten tweede tegen de Koerden en tot slot tegen Turkije, in het bijzonder tegen de regering-Erdoğan.
Een complot dat de interne Turkse lijnen overstijgt, is het vermeende complot tegen de islam dat de geïnterviewde jongeren op allerlei manieren voor het voetlicht brengen.
De algemene strekking ervan is dat het Westen de islam zo veel mogelijk in diskrediet brengt om interventies in het Midden-Oosten te legitimeren die de economische of geopolitieke belangen van het Westen veilig helpen stellen. Zulke complottheorieën waarin de

islam ten onrechte in diskrediet wordt gebracht, worden vertaald door Turks-Nederlandse jongeren ongeacht hun religieuze, politieke of etnische kleur.

BV14 *9/11, we waren ervan overtuigd. Ik schaamde me kapot op mijn werk toen ik het zag op tv. Ik dacht: 'O nee, niet moslims.' En nou blijkt dat Amerikanen het zelf gedaan hebben. Die hebben die... Ja, heb je het niet gehoord... Yes, Amerikanen zijn met beelden naar buiten gekomen dat dat voor was gesneden, de constructie van het gebouw.*

INT *Echt waar?*

BV14 *Ja, en dat er dus bommen zijn geplaatst op die constructie wat al voorgesneden was of voorgezaagd en op het moment dat dat ding crasht, boem... Het is een complottheorie, ik weet het niet, ik laat het in het midden of mensen daarin mee willen gaan. [...] Ja, want het doel zou dan zijn: 'O, laten we maar het Midden-Oosten als boeman, als terrorist neerzetten, zodat ze dat terecht mogen aanvallen.'*

IS speelt een rol in de diverse complottheorieën, maar de oorsprong van IS wordt afhankelijk van wie er aan het woord is anders geduid. Het hierna volgend citaat over onder meer IS is een voorbeeld van typisch Koerdisch complotdenken, waarbij de Koerdische jongeren stellen dat IS het product van het beleid van President Erdoğan is:

JM70 *Ik geloof dat IS gecreëerd is door Turkije.*

JV71 *Ik geloof dat ook. [...]*

JV66 *Dus het is ook natuurlijk wel deels dat het een soort van een islampolitiek is, maar dat valt ook binnen de beleidsvisie van Erdoğan zelf, die wil één hele grote Islamitische Staat oprichten in het hele Midden-Oosten, inclusief Bulgarije en Servië en daar is hij ook bezig. [...]*

JV69 *Ik heb in Turkije heel veel gehoord van de mensen die [tegen] de AKP [zijn] en heel veel weten over politiek. Dat dit allemaal Erdoğans plan is, nadat ze bij ISIS de plekken waar ze leven Turks voedsel en wapens hebben gevonden. Dat het Erdoğans plan is om Syrië en Iran allemaal onder zijn vlag te halen en dat de enige [...] belemmering [...] de Koerden zijn. Dus ISIS gaat in, vermoordt iedereen en daarna gaat Erdoğan hen zogenaamd stoppen. Daarna is hij opeens...*

JV65 *Is hij de held.*

Andere soennitische Turks-Nederlandse jongeren houden er verschillende complottheorieën tegelijkertijd op na. Zij stellen daarbij dat IS vooral het resultaat van de expansiedrift van Israël zou kunnen zijn:

JM72 *Het doel is eigenlijk de olie. Als de olie daar niet was, waren er ook geen problemen.*

JM76 *Kijk, dit is een groep. Turkije kan ISIS gebruiken om misschien de Koerden tegen te werken.*

JM72 *De PKK, zeg maar.*

JM76 *Ja. En Israël zou ISIS kunnen gebruiken om onrust te creëren in de regio, zodat zij verder kunnen met het uitbreiden van hun eigen staat, met nederzettingen en dergelijke. En Amerika zou ISIS kunnen gebruiken om Syrië en Assad leed aan te doen. Daardoor blijft hij constant in beweging en daardoor zijn ze in een bepaald gebied constant actief.*

Je kunt niet zeggen: 'Dit is dit en dat is dat.' Verschillende invloeden komen bij elkaar, daardoor duurt het ook zo lang en weten mensen niet wat het daadwerkelijk is.

Meer nationalistisch georiënteerde Turks-Nederlandse jongeren zien in IS en het conflict in Syrië een strategie van de (geheime diensten van de) Verenigde Staten en het zionisme om de groeiende economische en politieke macht van Turkije in de regio tegen te houden.

JM80	*Ze willen niet dat Turkije verder groeit. [...] Het gaat nu zo goed en ze willen Erdoğan weer tegenhouden.*
INT	*Wie wil dat?*
JM80	*Nou, de mensen die tegen Turkije zijn.*
INT	*En wie zijn dat dan?*
JM81	*Mossad, CIA. [...] Dat is echt zo. [...]*
JM80	*Er zijn heel veel partijen die tegen de groei van Turkije zijn, omdat Turkije een heel belangrijk gebied is in de wereld.*
JM81	*Ik denk dat ze ook bang zijn dat het Ottomaanse Rijk terugkomt. Dat willen ze niet, denk ik. Ze zijn daar bang voor.*
JM80	*Het gaat om de macht. [Turkije] is de grens tussen Europa en Azië. Het is een gebied waar bijvoorbeeld boten, scheepvervoer, transport... Dat loopt allemaal via Turkije. En olievervoer. Dus... Alles gaat via Turkije. En die overgang van Europa naar Azië, dat is de belangrijkste. Qua strategie is dat heel belangrijk voor de wereld. Omdat Turkije op zo'n positie zit, op zo'n plek zit, willen ze niet dat Turkije zelfstandig en machtig wordt. [...] Maar dan heb je ook zionisten. Dat zijn mensen die willen dat vooral de islam niet groeit. Als Turkije groeit, groeit de islam ook.*

Er kwamen nog meer variaties op deze complottheorieën ter sprake, maar het punt is dat deze complotten elk op hun eigen manier de werkelijkheid voor deze Turks-Nederlandse jongeren begrijpelijk maken. Het is een vorm van externaliseren, waarbij IS niet als islam wordt gepresenteerd, maar als het resultaat van het handelen van anderen, van niet-moslims, zoals het Westen, de Verenigde Staten en/of Israël. In de tweede plaats is duidelijk geworden dat de concrete invulling van de complotten en het benoemen van de 'daders' en 'slachtoffers' langs de eerdergenoemde religieuze, politieke en etnische lijnen plaatsvindt.

7.4 Sociale contacten

We hebben in dit hoofdstuk de vraag naar de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van Turks-Nederlandse jongeren geoperationaliseerd door naar hun ontwikkelingen rondom identificaties en oriëntaties, hun sociale contacten en hun bindingen met de Nederlandse samenleving te kijken. Terwijl we in paragraaf 7.2 vooral naar de identificaties en oriëntaties van Turks-Nederlandse jongeren hebben gekeken, staan in deze paragraaf hun sociale contacten centraal. We zullen hierbij vooral aandacht besteden aan de samenstelling van de sociale contacten van de Turks-Nederlandse jongeren in dit onderzoek, aan

de redenen die ze voor die samenstelling geven en aan de ontwikkelingen ervan in de loop van de tijd.

7.4.1 Ontwikkelingen in de etnische samenstelling van de sociale contacten

De Turks-Nederlandse jongeren in dit onderzoek laten diversiteit in hun sociale contacten zien. Een deel van hen beweegt zich primair in Turks-Nederlandse groeperingen van eenzelfde religieuze of etnische kleur, terwijl anderen een vriendengroep hebben waarin verschillende etniciteiten en religieuze stromingen vertegenwoordigd zijn. Slechts een enkeling heeft voornamelijk autochtoon Nederlandse vrienden. In etnische zin noemen respondenten bijvoorbeeld autochtone Nederlanders, en vrienden van Marokkaanse, Egyptische, Afghaanse, Angolese, Armeense, Iraanse, Iraakse, Pakistaanse en Surinaamse herkomst als deel uitmakend van hun vriendengroep. Een deel van de geïnterviewde jongeren maakt onderscheid naar religieuze stroming, zoals moslims die niet-moslims als vrienden hebben of vriendschappen tussen soennieten en sjiieten en alevieten. Ook wordt er tijdens de gesprekken veelvuldig melding gemaakt van vriendschappen die de politiek-etnische scheidslijnen binnen Turkse gemeenschappen doorkruisen, zoals vriendschappen tussen aanhangers van President Erdoğan en leden van Hizmet, Koerden en alevieten. Tegelijkertijd zijn er enkele duidelijke lijnen zichtbaar. Ten eerste richten bijna alle geïnterviewde jongeren zich wat hun meest nabije omgeving betreft op de Turkse en/of moslimgemeenschap, terwijl in veel gevallen de secundaire kring van contacten op het werk, via de studie en school heterogener van aard is. Ten tweede geven deze jongeren over het algemeen te kennen dat hun primaire kring van nabije vrienden homogener is geworden naarmate ze ouder werden – homogeen in de zin van meer Turks en meer verbonden met de eigen religieuze stroming en etnische achtergrond. Deze patronen doen zich zowel voor onder de geïnterviewde soennitisch-Turkse als onder de Koerdische en alevitische jongeren, waarbij de scheidslijnen tussen deze groepen zich ook met de leeftijd versterken. Voor een deel lijkt dit het resultaat van het ouder worden en het daarmee gepaard gaande groeiende politieke bewustzijn. Deze ontwikkelingen hebben hun weerslag op de vriendschappen van de geïnterviewde jongeren. In een gesprek met alevitische jongeren wijst respondent JM49 respondent JV46, die te kennen geeft een gemengde vriendengroep met soennitische en autochtone Nederlandse jongeren te hebben, op deze rol van leeftijd en politiek bewustzijn:

JM49 *Maar [JV46], mag ik even een ding zeggen? Ik denk dat leeftijd daar ook een rol speelt. Want ik had het ook persoonlijk. Toen ik nog 15, 16 was, was mijn geloof geen probleem. Maar naarmate je ouder wordt, je raakt meer geïnteresseerd in dingen. Dat is hetzelfde als met politiek. Ik neem aan dat zij nou niet geïnteresseerd zijn in politiek, dat was ik toen ook niet.*

De primaire focus op de eigen Turkse gemeenschap en het homogener worden van de vriendengroep zijn deels te verwachten gezien het feit dat we de respondenten voornamelijk via (activiteiten van) Turkse en islamitische bewegingen, organisaties en politieke partijen hebben geworven. Tegelijkertijd wordt deze voorkeur bevestigd door de partner-

keuze van de respondenten. Ongeacht de diversiteit in de samenstelling van de sociale contacten van de geïnterviewde jongeren, komt in gesprekken waarin het onderwerp 'huwelijkspartner' de revue passeert naar voren dat de jongeren over het algemeen de voorkeur geven aan een partner met eenzelfde religieuze en/of etnische achtergrond. Van de enkeling die getrouwd is met een niet-Turkse partner, is die partner wel islamitisch. Tijdens een aantal gesprekken reflecteren de Turks-Nederlandse jongeren op de wenselijkheid van het al dan niet hebben van een meer heterogene vriendengroep. De nog studerende en bij Milli Görüş betrokken respondent JM6 vertelt dat hij heel bewust pogingen heeft ondernomen om de 'veiligheid' van zijn uitsluitend Turkse vriendengroep te verlaten en ook vriendschappen met autochtone Nederlanders aan te gaan. Respondent JM6 heeft de volgende visie over een etnisch gemengde vriendengroep:

JM6 *Ik vind dat als wij een gemixte vriendenkring hebben, dat het een natuurlijk proces moet zijn, maar bij ons allen is dat een proces geweest waar wij eerst bewustzijn voor hebben moeten creëren. Wij moesten ons er eerst bewust van worden van: 'Wij hebben alleen Turkse vrienden en dat moeten wij veranderen. En vervolgens hebben wij daarvoor stappen moeten ondernemen.' [...]*

INT *Maar je zegt nu dat het zou móéten, in welke zin is het nodig om een gemengde vriendengroep te hebben, of hoeft dat niet?*

JM6 *Ik vind het nodig. Ik vind het nodig. Het is echt... Wij zeggen nu de Turkse vrienden, maar die zijn ook heel divers, je hebt alevitische vrienden, je hebt sjiitische vrienden, je hebt soennitische vrienden. Wat ikzelf zie, als ik met mensen kennismaak die anders zijn dan ik, dan voel ik mij zeg maar wat rijker. Rijker in de zin van dat ik iemand kan meemaken die op een andere manier leeft dan ik.*

De pogingen van respondent JM6 om zijn vriendengroep etnisch heterogener te maken, verlopen – alle goede bedoelingen ten spijt – moeizamer dan hij had gedacht, doordat de relaties zich toch hoofdzakelijk tot de werkvloer beperken.
In een ander gesprek waarin de wenselijkheid van een heterogene vriendengroep ter sprake komt, relativeert de wat oudere respondent JM41 die noodzaak juist. Hij beargumenteert dat het van belang is om elkaar in formele contexten zoals op het werk te accepteren, maar dat het hebben van homogene vriendengroepen niet geproblematiseerd zou moeten worden:

JM41 *Er wordt in de maatschappij heel erg gedaan alsof het iets verkeerds is om niet veel Nederlandse vrienden te hebben of zo. Maar dat is het niet. [...] Kijk, op je werk als je daar [...] van tevoren al zoiets hebt van: 'Oké, ik wil wel ergens werken, maar er mag geen Nederlander zijn,' bijvoorbeeld. Dan ben je verkeerd bezig. Maar in je vriendenkring... Je moet ook een beetje met elkaar op kunnen schieten. Je moet een beetje dezelfde soort grappen kunnen maken, leuk kunnen vinden. Je cultuur speelt een heel belangrijke rol daarin. Je geloof speelt daar een heel belangrijke rol in.*

7.4.2 Redenen voor homogeniteit en heterogeniteit in sociale contacten

Uit de gesprekken met de Turks-Nederlandse jongeren komen verschillende omstandigheden naar voren die de samenstelling van hun sociale contacten en het (over het algemeen) toenemende homogeen Turkse karakter van de primaire vriendenkring in de hand werken. De omstandigheden die zij noemen, hebben betrekking op hun omgeving en levensstijl, en hebben daarnaast te maken met ervaringen van acceptatie en een natuurlijke, vanzelfsprekende verstandhouding.

Omgeving en levensstijl

De omgeving waarin jongeren opgroeien, speelt op verschillende manieren een rol. Onder die omgeving valt de 'kleur' van de buurt waarin de jongeren zijn opgegroeid, van de scholen waar ze op zaten en de opleidingen die ze volg(d)en, maar betreft ook de mate waarin levensstijl en hobby's hen al dan niet met andere etniciteiten en religieuze stromingen in contact brengen.

JV12 *Het heeft ook te maken met de omgeving waarin je woont, waar je studeert. Als ik nou zelf kijk naar mijn jeugd. Ik zat zelf op een katholieke basisschool en die was ook multicultureel. Ik was heel erg goed bevriend met bijvoorbeeld een Chinees of een Marokkaan. Middelbare school werd dat meer Turks, omdat de omgeving ook uit meer Turkse leerlingen bestond. En als je naar de universiteit gaat, dan heb je veel meer diversiteit. Heb je ook veel meer autochtonen en daar kom je ook [mee] in contact.*

Er zijn ook respondenten die andersom redeneren, zoals JV45, die haar primair Turkse vriendengroep verklaart uit de omstandigheid dat ze is opgegroeid in een buurt waar maar twee Nederlandse gezinnen woonden en naar scholen is gegaan waar nauwelijks Nederlanders aanwezig waren.
Naast de specifieke kenmerken van de buurt en de scholen waar de Turks-Nederlandse jongeren opgroeien, beïnvloeden de levensstijl en hobby's de samenstelling van hun primaire en secundaire kring van sociale contacten. Zo zijn er jongeren die te kennen geven slechts enkele goede vrienden te hebben, voldoende te hebben aan hun (soms omvangrijke) familie, of hun tijd hoofdzakelijk met jongeren in de moskee door te brengen. Daartegenover staan jongeren die meer 'uithuizig' zijn en zich bijvoorbeeld door sportactiviteiten in netwerken begeven waar ze een meer heterogene vriendengroep aan overhouden. Respondent JM10 is daar een voorbeeld van. Hij geeft aan hoe de activiteiten die hij onderneemt, bepalen met wie hij op dat moment contact heeft:

JM10 *Als jij bijvoorbeeld gaat voetballen, dan heb je bepaalde vrienden met wie jij voetbalt. Wil je naar de film, dan heb je bepaalde mensen die echt geïnteresseerd zijn in films. [...] Vroeger had je een standaardgroep met wie je omging en met diegenen deed je alles. Nu is het bij mij althans, heb ik diverse soorten vrienden en afhangende van de interesses of van wat ik op dat moment wil doen, bel ik een persoon.*

Het veranderen van levensstijl en de sociale activiteiten die daarmee gepaard gaan, dragen bovendien bij aan het op termijn kleiner en homogener worden van de sociale kring. Dit

heeft onder meer te maken met het getrouwde leven van sommige respondenten, waardoor ze zich meer op familie gaan richten en waardoor sommige vriendschappen verwateren. Respondent JM59 geeft dit expliciet aan wanneer hij spreekt over de verwatering van het contact met zijn multiculturele vriendengroep, waar echter geen autochtone Nederlanders deel van uitmaken:

INT *Je zit veel thuis met je vrouw en je kind?*

JM59 *Veel thuis. Veel tijd. Ook gewoon met mijn eigen leven bezig. Vriendenkring, ja. Uh, dat is eigenlijk uh, niet uit elkaar, maar iedereen is wel zijn pad gaan bewandelen.*

De impact van een veranderde levensstijl geldt vooral voor de islamitische jongeren in dit onderzoek, die verschillen ervaren tussen hun vrijetijdsbesteding en die van vooral autochtoon Nederlandse vrienden vanaf de puberteit. Deze verandering gaat niet alleen op voor de relatie tússen verschillende etnische en religieuze groepen, maar speelt ook bínnen die groepen. Een jongere die actief is binnen een Diyanet-moskee, geeft aan vrienden uit de moskee te 'verliezen' door een niet-islamitische levensstijl:

JM2 *Ja, ik ben op mijn 14e, 15e ben ik hier ook bij de jongeren in het bestuur gegaan. Om de voorzitter binnen zo'n moskee hier te helpen en doen. Weet je, het is gewoon hartstikke leuk, een leuke bezigheid. Maar mijn vrienden dwaalden allemaal een beetje af, allemaal, ja allemaal, die hier van de moskee. Die gingen dus toch kiezen voor het zondigen zoals in alcohol, drugs, discotheken en zo. Daar was ik nooit echt van gediend. Ik had die behoefte ook niet. Vervolgens heb ik dat ook gezien bij de volgende lichting na mij, zeg maar, en daar hetzelfde meegemaakt. Ook daar zijn er maar twee man blijven hangen.*

Andere Diyanet-jongeren benoemen hoe ze met hun autochtone Nederlandse vrienden tegen dilemma's aanliepen die naar hun idee door culturele verschillen zijn ingegeven:

JM22 *Ik denk dat het ook een beetje met, ja, cultuur te maken heeft, want vroeger, ja, ging ik persoonlijk heel veel ook met Nederlandse jongeren om toen ik klein was. En nu, als je steeds ouder wordt, dat merk ik ook aan mezelf, vrijdag, zaterdag, ben je hier en die jongens zijn… die gaan heel vaak uit en zo en dan heb je tegenwoordig allemaal in het weekend ga je met Turkse jongeren om.*

JM24 *Je komt voor een dilemma te staan. Toen ik klein was, was alles normaal. Dan kan je bij hun spelen, zij speelden bij jou en dan merk je het al. Jij zegt tegen je vader* 'baba'. *Papa weet je wel, maar die kerel zegt nu tegen zijn vader 'hé Mark', weet je wel. Dan begint al een beetje het dilemma, want hoe groter, hoe ouder je wordt. Bij hen is dat dan weer normaal. Je neemt het meisje mee naar huis. Maar als je mijn vader aankijkt, nee, weet je wel. En bij hen is het dan zo van: in het weekend een kratje bier of dan gaan we de bar in. Bij ons is het: 'Nee, mag niet, nee,' weet je wel. En dan uiteindelijk groei je er wel een beetje uit. […] Maar kijk, als ik hun zie, dan zeg ik altijd: 'Hé, hoe gaat het?' Dan we zijn nog wel close, maar het is niet zo van dat we zo effe twee weken met hun kunnen rondhangen, nee, dat niet.'*

Anderen, zoals respondent JM6, wijzen op het grote belang dat er in de Turkse cultuur aan familie wordt gehecht. Hij stelt dat je je tijd maar één keer kunt besteden:

JM6 *Wij komen echt uit een cultuur waar familie heel belangrijk is. Ik ben zo opgevoed dat ik om de zoveel tijd mijn familie moet gaan bezoeken. En ik merk dat... Ik weet niet of dat ook een vooroordeel is of niet, maar ik merk dat het bij Nederlanders wat losser is op dat gebied. En dan heb je eigenlijk meer tijd, meer aandacht of tenminste meer vraag naar vrienden of mensen die zeg maar buiten je bloedlijn zich bevinden, om met die mensen wat vaker op stap te gaan.*

Deze citaten wijzen niet alleen op hoe specifieke ideeën en normen de sociale contacten beïnvloeden, maar ook op de invloed die de sociale omgeving van de Turks-Nederlandse jongeren kan uitoefenen op de contacten die de jongeren aangaan en onderhouden.
Het belang dat Turkse Nederlanders aan de familie en de Turkse gemeenschap hechten, brengt met zich mee dat de jongeren die de contacten met deze partijen onvoldoende onderhouden hierop door de ouderen en leeftijdsgenoten worden aangesproken.
De Turks-Nederlandse jongeren die in de ogen van hun Turkse omgeving 'te Nederlands' gedrag vertonen, worden hier eveneens op aangesproken. Dat kan als gevolg hebben dat de contacten met leden van niet-Turkse groepen afnemen en/of een andere betekenis krijgen. In een eerdere studie verwijzen we naar de belangrijke rol die sociale controle onder Turks-Nederlandse jongeren speelt en die de mate van heterogeniteit in hun sociale contacten beïnvloedt (Staring et al. 2014).

Acceptatie en een vanzelfsprekende verstandhouding

De toenemende verwijdering die een deel van de jongeren ten opzichte van autochtone Nederlandse leeftijdsgenoten ervaart, raakt aan het gevoel te worden geaccepteerd en het hebben van een onderlinge klik. In verschillende gesprekken kwamen negatieve ervaringen naar voren, die te maken hebben met een afwijkende achtergrond en verschillende wereldbeelden. Zulke ervaringen hadden de geïnterviewde jongeren niet alleen met voormalige autochtone Nederlandse vrienden, maar soms juist met Turks-Nederlandse jongeren, vooral in de relatie tussen enerzijds Koerdische en soennitische jongeren en anderzijds alevitische en soennitische jongeren.
Over het gebrek aan acceptatie dat sommige jongeren vanuit autochtoon Nederlandse vrienden meemaken, wijst respondent JV47 op een ervaring die zij na jarenlange vriendschap had:

JV47 *Ze zien mij als buitenlander en dat laten ze op den duur gewoon merken, ook al ben je tien jaar vriendinnen met hun. Op een punt laten ze gewoon echt zien: 'Je bent gewoon Turks, je hoort hier eigenlijk niet.' Met de kleinste ruzie bijvoorbeeld: 'Rot op naar je eigen land,' bijvoorbeeld.*

Over het algemeen noemen de Turks-Nederlandse jongeren vooral de gebrekkige kennis over elkaars cultuur die een belemmering voor vriendschappen met autochtone Nederlanders vormt. In verschillende gevallen lijken het maatschappelijke klimaat en con-

crete incidenten, zoals aanslagen en politieke strijd, daar een rol in te spelen. De soennitische respondent JM09 heeft een overwegend Turkse vriendengroep en studeert journalistiek op een hogeschool die hij typeert als 'best blank'. Hij vertelt over een ervaring met een klasgenote die tijdens een twee minuten durende presentatie stelde dat volgens de islam alle vrouwen moeten worden besneden. Hij zegt hierover:

JM09 *Ik dacht: Jezus. Het is niet dat ik me anders ga gedragen tegenover haar, maar dan krijg ik wel de neiging om weer terug te gaan naar mijn eigen Turkse jongens met snorren.*

JM07 *Maar zei je toen niks?*

JM09 *Nee, dat ga ik ook niet doen.*

JM07 *Waarom niet?*

JM09 *Ik wil dat zij ook gewoon echt, heel bot gezegd, op haar bek gaat door haar onwetendheid, want je doet journalistiek, je moet de hele maatschappij kennen gewoon [...]*
Ik vind dat je echt moet weten dat vrouwenbesnijdenis komt totaal niet voor in de islam, dat is net zoiets als...

Onwetendheid en gebrekkige kennis over de islam of de Turkse cultuur kunnen het tot stand komen van vriendschappen met autochtone Nederlanders volgens sommige van de geïnterviewde jongeren niet alleen in de weg zitten en verhinderen, maar kunnen ook bestaande vriendschappen de das omdoen. Dat blijkt onder meer uit het gesprek tussen een groep Koerdische respondenten dat volgt op de mededeling van een van de respondenten dat ze een goede Nederlandse vriendin heeft:

JV65 *Wat ons betreft, wij kunnen heel goed op een normale manier praten met Nederlanders, met Chinezen, met Surinamers, [...] maar ik kan niet beste vrienden met ze worden.*

JV67 *Nou ja, ik ook niet met Nederlandse meisjes. Maar met andere afkomsten wel.*

JV66 *Nee.*

JM68 *Ik heb het ook geprobeerd. Ik heb het echt gewoon geprobeerd om vrienden te worden met gewoon een Nederlands groepje hier in [plaats in West-Nederland] en dat is me gewoon niet gelukt, omdat ik gewoon...*

JV65 *Maar het is cultuurverschil.*

JM68 *Ik ben van alle kanten ben ik gewoon in m'n rug gestoken en ik denk bij mezelf van:* 'What the fuck,' *weet je. [...]*

JV67 *Ja, hij zegt het goed, hij zegt: 'Ik word in m'n rug gestoken en dat heb ik bij Nederlanders, ja Nederlanders zijn heel hard.' [...] Ik ben een mens, maar Nederlanders doen zo van: 'Dit heb jij fout gedaan.' En dan denk ik: 'Maar maakt dat beste vrienden uit!?'*

JM68 *Ja, precies, en dan haal je er allemaal dingen bij van: 'Kijk, wat we hebben meegemaakt.' En dat boeit hun totáál niet, gewoon. [...]*

JV67 *Maar mijn beste vriendinnen zeggen van: 'Ik ga voor jou door het vuur, ga jij voor mij door het vuur?' Wij trekken elkaar, wij slepen. Heb ik een euro? Hebben wij samen een euro. Maar de Nederlanders zijn van: 'Heb ik een euro en jij niet? Nou, dan niet. Dan heb jij niks.'*

Culturele problemen beperken zich niet tot de relatie tussen autochtone Nederlanders en de Turks-Nederlandse jongeren in dit onderzoek, maar hebben ook hun weerslag op de sociale verhoudingen tussen jongeren uit verschillende etnische en religieuze stromingen, zeker wanneer incidenten die de scheidslijnen op scherp zetten de media halen. De alevitische respondent JV53 legt bijvoorbeeld uit hoe haar deelname aan een demonstratie in het Gezipark in Istanbul in het voorjaar van 2013 naar aanleiding van het geweld rondom die demonstraties tot een inkrimping van haar vriendengroep leidde:

JV53 *Ik had zoiets van: 'Ik wil wat doen, ik wil mijn stem laten horen.' Alleen, ik voelde dat ik me moest verantwoorden tegen mensen in mijn omgeving die ook Turks waren. Die begrepen niet dat ik het in mijn hoofd haalde om daar naartoe te gaan. Om daar samen te komen. En toen heb ik zo veel mensen ook uit mijn omgeving moeten schrappen en ook op het werk dat ik zo veel reacties kreeg, dat ik dacht van: 'Zijn jullie mensen? Gaan jullie met mij om, om de persoon die ik ben, of gaan jullie met mij om omdat het labeltje "Turk" op mijn voorhoofd staat? Waarom doe je überhaupt zo tegen mij?'*

Koerdische jongeren hebben vergelijkbare negatieve ervaringen met Turkse personen vanwege hun steun voor de PKK:

JV71 *Als ik net contact heb met een Turkse persoon en ik begin bijvoorbeeld te vertellen over onszelf, dan zeg ik al tegelijk van tevoren 'dit is mijn ideologie' of 'hier sta ik voor'. Dan zeggen ze oké, dan accepteren ze het wel. Dan gaan ze heel leuk met je om en dan delen ze alles met je en dan komt er iets op het nieuws over de PKK of over de Turken dat er iets is gebeurd. En dan keren ze zich gelijk naar je toe en dan beginnen ze iets heel anders te worden. Bijvoorbeeld, ik had een vriendin, twee jaar lang. Ze wist alles van me af – althans mijn privé – en op een dag was het ook weer van: 'Ja, jij bent dit, jij bent dat.' Maar ze was wel twee jaar lang bevriend met mij. En dat zijn echt achterlijke mensen als ze zo doen.*

Zulke negatieve ervaringen met andere Turks-Nederlandse jongeren vanwege specifieke identificaties die niet worden geaccepteerd, kunnen juist weer een reden bieden om meer met Nederlanders op te trekken. Hier lijkt sprake van in het geval van de alevitische en zichzelf als atheïst labelende respondent JV50, die zich niet geaccepteerd voelde door moslims, ook niet binnen haar alevitische kring:

JV50 *Juist omdat ik zo Nederlands ben, word ik juist niet geaccepteerd door een moslimcultuur. Vooral op de middelbare school accepteerde men dat gewoon niet. En ik wil niet slecht over hen praten, maar in die tijd ben ik meer geaccepteerd door Nederlanders dan door mijn eigen mensen, vooral. [...] Ik werd daar totaal niet geaccepteerd door de allochtonen daar, nee. Je moet per se moslim zijn of zo.*

Terwijl de Turks-Nederlandse jongeren in deze twee citaten juist door negatieve ervaringen in hun contacten worden gestuurd, voeren in de meeste gesprekken vooral de positieve belevingen van onderlinge herkenning en de daarbij behorende 'klik' de boventoon. De geïnterviewde jongeren stellen dat vooral de veiligheid van de eigen groep een reden is

voor een meer homogeen Turkse sociale kring. Dat de Turks-Nederlandse respondenten zich vaak meer op hun gemak voelen bij andere Turkse Nederlanders, verwoordt respondent JV46 als volgt:

JV46 *Bij mijn Turkse vriendin kan ik doen wat ik wil. Ik gooi de koelkast open, ik pak een trommel koek, ik eet chips, ik pak de afstandsbediening, noem maar op. Maar bij een Nederlandse vriendin moet ik eerst alles vragen, kan ik dit doen of... Ik kan niet zomaar even eten bestellen en samen eten, want er is etenstijd. Zulke dingen zijn er. Het is wel iets goeds, iets moois, maar omdat ik dat thuis en bij mijn vriendin niet heb [...] dan vind ik het soms raar. Laat ik het zo zeggen, ja, wat maakt het uit om... Laten we dit keer om acht uur eten in plaats van zes uur. Ja, maar dat kan niet, het is zes uur.*

In een gesprek met een groep Turks-Nederlandse jongens komt het sentiment van het 'op je gemak voelen binnen de eigen Turkse groep' ook sterk naar voren. De jongens wijzen bijvoorbeeld op het cultuurverschil dat ze met autochtoon Nederlandse leeftijdgenoten ervaren op het moment dat er seksueel getinte opmerkingen over zusjes van de respondenten worden gemaakt:

JM20 *Ja, als ze beginnen van: 'Je hebt echt een lekkere zus,' of zo, dan heb ik zoiets van: 'Ja, doe even rustig,' weet je wel.*

JM18 *Onderhuids wrijft dat wel, ja. [...]*

JM20 *Mijn gevoel zegt dan van... Ja, het is niet dat ik dan niets wil doen of iets wil zeggen, het is gewoon...*

JM19 *Meer afstand houden dan toch.*

JM20 *Het doet pijn weet je wel, en vanuit mezelf zeg ik...*

JM18 *Niet op je gemak voelen.*

JM20 *Ja...*

JM18 *Ja, je voelt je niet op je gemak.*

JM20 *Ja, het is niet zo dat ik agressief of zo word, weet je, het is meer een gevoel van: 'Ik raak gekwetst.' [...]*

JM20 *Ja, het is... Je bent altijd weer net iets anders. En dat is lastig.*

JM18 *Ja, je bent anders dan, ja.*

INT *En dan is de reactie van: dan houd je afstand? Of wat is dan de reactie?*

JM20 *Nou, het is niet dat wij afstand willen houden. Het is gewoon... Het gaat automatisch weet je. Want het is toch logisch als je bijvoorbeeld een vriendengroep hebt waar alles gewoon goed klikt en je hebt een vriendengroep waar alles gewoon een beetje op losse schroeven staat, nou, dan ga ik gewoon naar de makkelijke.*

Aan de andere kant zijn er in dit onderzoek personen die gemakkelijker een balans lijken te vinden in de sociale contacten die ze aangaan, vooral onder op de dialoog georiënteerde Hizmet-jongeren en onder de wat meer liberale jongeren. Bij deze personen lijken culturele verschillen goede vriendschappen met autochtone Nederlanders niet in de weg te staan. Herhaaldelijke confrontaties met die verschillen schrikken deze respondenten bijvoorbeeld niet af:

JV13	*Het blijft wel. In mijn etnisch Nederlandse groep blijf ik wel op elke verjaardag nog een spreekbeurt houden over: 'Nee, maar dat zit eigenlijk zo en zo.' Of: 'Ja, maar wij denken er niet allemaal zo over, hoor.' Op een gegeven moment weet je dat ze bepaalde nuances beter toepassen. Maar je hebt ook momenten waarop je denkt van: 'Maar weet je dat dan nog steeds niet, dat ik daar niet zo over denk?' Dat soort teleurstellingen heb je af en toe. Maar ja, die heb je ook met Turkse vrienden op andere vlakken.*
INT	*Precies. Maar dat is voor jou geen reden [...] om dan te zeggen: 'Nou dan ga ik daar maar niet mee om'?*
JV12	*De relatie verbreken? Nee.*
JM10	*Ik richt me persoonlijk op gedeelde waarden in plaats van wat ons uiteendrijft.*

Vriendschappen van de Turks-Nederlandse jongeren met andere Turks-Nederlandse jongeren die geen deel uitmaken van groepen waarmee zij zich identificeren, zijn kwetsbaar. De jongeren hebben manieren ontwikkeld om zulke vriendschappen te continueren. Dit doen ze vooral door gevoelige gespreksonderwerpen te vermijden. Een voorbeeld hiervan betreft respondent JM08, die als aanhanger van president Erdoğan gesprekken over politiek met zijn bij Hizmet betrokken vriend vermijdt. Ook bij een bredere kloof in wereldbeeld biedt deze techniek van het zwijgen uitkomst, zoals in het geval van respondent JM68, een Koerdische jongere met sympathieën voor de PKK, die een nationalistische Turkse Nederlander tot een van zijn goede vrienden rekent:

JM68	*Ik heb ook een Turk als vriend. Maar als ik hem zou moeten omschrijven, dan zou ik hem heel nationalistisch moeten omschrijven, want zo is hij wel, zeg maar. Hij weet dat ik een Koerd ben en ik weet dat hij een Turk is, we kunnen het gewoon goed met elkaar vinden. [...] Maar politiek? [...] Maar dat is ook de reden, dat is best wel bijzonder op zich, want in de sfeer waarin ik hem heb leren kennen, hebben we het nooit over politiek gehad, nooit.*

7.5 Relaties met de Nederlandse samenleving

De Turks-Nederlandse jongeren in ons onderzoek nemen net als hun niet-Turkse leeftijdsgenoten op allerlei manieren deel aan de Nederlandse samenleving. Ze zijn actief in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, en betrokken bij lokale politieke partijen. Literatuuronderzoek naar de ontwikkelingen in de sociaal-economische positie van Turks-Nederlandse jongeren laat bovendien zien dat de achterstanden die er nu nog bestaan tussen hen en vergelijkbare groepen autochtone leeftijdsgenoten op de terreinen van onderwijs, huisvesting en arbeid langzaam maar zeker afnemen (Staring et al. 2014: 287-292).
Het merendeel van de Turks-Nederlandse jongeren geeft tijdens de interviews te kennen zich met Nederlanders en de Nederlandse samenleving verbonden te willen voelen. Tegelijkertijd wijzen ze op het feit dat ze vaak het gevoel hebben niet door autochtone Nederlanders in die Nederlandse samenleving te worden geaccepteerd.
De Turks-Nederlandse jongeren geven aan dat acceptatie vrijwel altijd voorwaardelijk en (mede) van de context afhankelijk is. Ze voelen zich over het algemeen in grote steden

meer geaccepteerd, vooral binnen migrantenwijken. Respondent JV43 contrasteert haar negatieve ervaring op de middelbare school in een kleine gemeente met weinig autochtonen met de ervaringen die ze nu heeft in Amsterdam:

JV43 *Vooral nu ik in Amsterdam studeer, is het natuurlijk heel anders dan in [kleine gemeente] toen. Ja, het is wel zo dat ik mij nu meer tot de Nederlandse samenleving voel, maar zoals ik al zei, in [kleine gemeente]. Toen ik op de havo zat, daar waren natuurlijk niet zo veel buitenlanders die de havo deden en toen zat je echt met alleen maar Nederlandse leerlingen in de klas. Dan val je wel op in de klas. En dan is het wel echt een moment van: 'Hoor ik hier wel bij?'*

Een deel van de jongeren voelt zich als individu uiteindelijk wel geaccepteerd, maar heeft daarbij toch het gevoel dat ze dit moeten verdienen door zich keer op keer te bewijzen.

JM25 *Ik doe ook heel veel vrijwilligerswerk bij een voetbalclub. [...] Daarvoor zagen de mensen je wel, maar die zeiden niet zo veel. Maar nu, na een jaar of twee, die mensen zagen gewoon wat voor persoon je bent en toen begonnen ze met jou mee te praten. [...] Ik ben ook van mening dat sommige mensen daardoor een heel ander idee hebben ervan gekregen. Maar wat het wel is, we moeten ons elke keer maar bewijzen dat wij toch anders zijn en dat vind ik wel jammer. [...] Ja, Ik moest mij eerst twee jaar lang bewijzen [...] dat ik dan, ja hoe zeggen, ze zeggen dan: 'Ja, jij bent een goeie Turk.'*

Dit citaat maakt niet alleen duidelijk dat de Turks-Nederlandse jongeren in dit onderzoek het gevoel hebben zich te moeten bewijzen om te worden geaccepteerd, maar ook dat als ze zich eenmaal bewezen hebben, ze als uitzondering worden gezien die de regel bevestigt.

7.5.1 Anders behandeld en niet geaccepteerd worden

De respondenten leggen tijdens de interviews veel nadruk op de ervaring van het anders behandeld worden en het gevoel onvoldoende te worden geaccepteerd op basis van hun uiterlijk, naam of gedrag. Zulke ervaringen doen zich voor op drie niveaus: ten eerste in persoonlijke interacties met anderen (microniveau), ten tweede op het institutionele niveau in het contact met school, de arbeidsmarkt en formele instanties (mesoniveau) en ten derde op maatschappelijk niveau, vooral door mediaberichtgeving en politiek (macroniveau). Het gaat hier om ervaringen van een minderheidsgroep ten opzichte van de dominante groep in de samenleving. Turks-Nederlandse jongeren delen deze minderheidspositie met andere migrantenjongeren, maar in het bijzonder met andere moslimjongeren. We zullen hierna de ervaringen van de Turks-Nederlandse jongeren met de Nederlandse samenleving op deze drie niveaus beschrijven.

Anders behandeld op microniveau: in persoonlijke interacties

De meeste Turks-Nederlandse jongeren in deze studie hebben weinig moeite om voorbeelden te geven van ervaringen waarin ze het gevoel hebben gekregen als anders en minder te worden gezien dan leeftijdsgenoten. Deze ervaringen betreffen pesterijen of als racistisch overkomende grappen vanwege de Turkse of islamitische achtergrond, maar ook

schijnbaar minder bewuste uitingen van vooroordelen en herhaalde vragen door klas- en studiegenoten, directe collega's of vreemden op straat. Respondent JV43 verwijst naar een aantal voor haar negatieve ervaringen op haar middelbare school die ze als tekenen van een gebrek aan acceptatie en als pesterijen heeft ervaren:

JV43 *Bijvoorbeeld dan zat ik in de klas, ik weet nog heel goed, dat was een scheikundeles en op een gegeven moment werd de* azaan *[oproep tot het gebed] afgespeeld en de jongens begonnen dat heel flauw na te doen van: 'Kijk, we zijn nu in Turkije en kijk, dit is de islam.' Ja, dat soort dingen. Dat raakt natuurlijk wel. Dan wil je er eigenlijk ook niet meer zijn.*

Verder geven meerdere jongeren aan dat ze racistische opmerkingen of 'grapjes' te horen kregen. Respondent JV56 heeft zo'n ervaring binnen haar stage gehad en vertelt daar het volgende over:

JV56 *Ik was de enige niet-Nederlandse op de afdeling en dat heb ik best wel gevoeld. [...] Je merkte het gewoon aan alles. Af en toe van die racistische opmerkingen en zo, maar dan is het een grapje en als je er wat van zegt, is het een grapje. Maar ze zeggen toch ook wel dat onder elke grap een kern van waarheid zit. [...] Maar je kon er gewoon niks over zeggen, want dan ben jij weer die allochtoon, dus dat heb ik wel heel erg gevoeld.*

Meermalen komt ter sprake dat het ervaren gebrek aan acceptatie het gevolg zou zijn van een gebrek aan kennis. Jongeren beleven de vragen die hiermee samengaan door het repetitieve karakter ervan als storend en als een gebrek aan daadwerkelijke belangstelling. Verschillende jongeren benoemen persoonlijke ervaringen met vragen en vooroordelen van collega's over de islam, bijvoorbeeld waar het gaat over het buitenshuis mogen werken van moslimvrouwen en over de islamitische vastenmaand, de ramadan.

JM82 *Ik vind persoonlijk dat een groot deel van Nederland, de Nederlanders, die hebben heel weinig kennis over de islam. Elke keer tijdens vasten, tijdens ramadan vragen ze van: 'Ja, wat mag je wel en wat mag je niet? Mag je water drinken?' Ik zeg: 'Nee.' 'Mag je roken?' 'Nee.' [...] Ze hebben op het werk drie keer hetzelfde gevraagd van: 'Als je het echt warm hebt, mag je dan nog steeds niks drinken?' Drie dagen achter elkaar van dezelfde persoon gewoon dezelfde vraag elke keer gekregen. Op een gegeven moment denk je ook van: 'Wat is dit nou?' Ja, uit respect geef ik gewoon normaal antwoord, maar ja, dan denk ik ook van...*

In sommige situaties krijgen jongeren opmerkingen over dat ze 'beter' zijn dan andere Turkse Nederlanders of moslims.

JM57 *Daar kan ik me wel aan ergeren. Ze zien je niet als Turk of Marokkaan. [...] Ze gaan ervan uit dat je een allochtoon bent. En als je [...] zegt dat je een Turk bent, dan gaan ze opeens down en dan zeggen ze: 'Ja, we hebben ook Turkse bakkerijen, Turkse slagerijen, Turkse supermarkten, Turken die hebben eigenlijk veel winkels.' [...] Dan vinden ze het beter dan andere afkomsten. [...] Als Turk zijn wij zeg maar het beste.*

Turks-Nederlandse jongeren ervaren zulke positief bedoelde persoonlijke opmerkingen vooral als een bevestiging van de vooroordelen die over Turkse Nederlanders of moslims als groep gelden. Aangezien zij zichzelf (ook) tot die groepen rekenen, versterken dit soort opmerkingen juist de negatieve beleving van het anders behandeld worden.

JM20 *We hebben net een nieuwe manager bij Lidl gekregen. Hij kwam met de opmerking van: 'Ja, jij bent wel een goede moslim, maar al die anderen.' [...] En dan heb je zoiets van: 'Ja, wát al die anderen? Ik ben een goede moslim, omdat jij nou twee minuten met mij zit te praten.' [...] Ja, dan heb ik zoiets van muhm.*

Ervaringen met anders behandeld worden, doen zich niet alleen voor in directe interacties met bekenden op school, op de werkvloer en in de vrije tijd, maar ook in anoniemere contexten zoals op straat. Jongeren vertellen over de negatieve opmerkingen die ze krijgen als ze zich 'islamitisch kleden' en hoe hun aanblik onder autochtone Nederlanders reacties oproept:

JM75 *Je kunt het ook wel zien aan een persoon, zeg maar. Als je langs iemand loopt, dat die je zo vies loopt aan te kijken. Dan denk je ook van: 'Die heeft gewoon een slecht beeld over me.' Klaar. Die blik die ze je gewoon geven.*

Terwijl in de literatuur vaak over een ongelijkwaardige behandeling van migrantenjongeren en jonge moslims door de politie wordt geschreven, is het opmerkelijk dat de Turks-Nederlandse jongeren in dit onderzoek niet of nauwelijks over etnisch profileren door de politie spreken (vgl. Çankaya 2015; Van der Leun en Van der Woude 2011). Sterckx en Van der Ent beschrijven elders in dit boek dat Marokkaans-Nederlandse jongeren aangeven vaak om onduidelijke of geen reden staande te worden gehouden door de politie. De Turks-Nederlandse jongeren die aan dit onderzoek hebben deelgenomen, maken hier nauwelijks melding van.

Ter verantwoording worden geroepen

In paragraaf 7.2 over de identificaties van Turks-Nederlandse jongeren zijn we al kort ingegaan op het gevoel van jongeren dat ze zich moeten verantwoorden voor het gedrag van anderen. De beleving dat ze ter verantwoording worden geroepen, speelt hoofdzakelijk bij vragen over hoe respondenten tegen terroristische aanslagen en geweld gepleegd door moslims aankijken. Respondent JM18 vertelt over een incident tijdens zijn studie waarbij hij dit 'ter verantwoording roepen' heeft ervaren als een teken van vooroordelen:

JM18 *Ik kon het merken aan hun opmerkingen, weet je wel. Als we een casus gingen behandelen over een terroristische aanslag, ik zeg maar wat, Mohammed B. was het. [...] Dan word ik gelijk geassocieerd van: 'Is dat normaal in de islam?' [...] 'Mag dat allemaal in het kader van de Koran?' 'En als je niet gelovig bent, dan ga je [het] hellevuur in.' Dus dat soort opmerkingen werden op mij afgevuurd. En dan ging ik ze weer uitleggen. Dan had je al gelijk het idee van: 'Oké, deze mensen hebben echt vooroordelen en ik ben zelf moslim. Dus die vooroordelen hebben ze ook tegenover mij.' Dat besefte je dan op dat moment.*

De Turks-Nederlandse jongeren ervaren het gevoel voor terroristische acties in naam van de islam verantwoording af te moeten leggen als vervelend en dit leidt onder hen tot een zekere verontwaardiging:

JV5 *Je wordt de hele tijd beschuldigd met iemand die je eigenlijk niet bent. Terrorisme staat voor mij net zo ver weg als [voor] mijn buurman die hier is, een Nederlander die hier woont. Dat staat net zo ver. Maar waarom moet ik dat op mijn bord krijgen? [...] Ik ben tegen terrorisme, ik ben tegen vrouwenonderdrukking, dat staat voor mij net zo ver weg als voor iedereen eigenlijk.*

De beleving verantwoording te moeten afleggen, speelt eveneens naar aanleiding van de peiling van FORUM/Motivaction:

JM18 *Ik vond het ook helemaal niet leuk, want toen die tijd liep ik stage bij het ziekenhuis [...] en daar kreeg ik ook gewoon vragen gesteld van: 'Goh, ben je het daar ook mee eens?', weet je wel, en 'Heb jij ook sympathie voor ISIS?' En dan voel je je gewoon overvallen. En toen heb ik ze gewoon uitgelegd van: 'Nee, dat is helemaal niet zo. Onze religie is niet eens daarop gebaseerd. [...] Het is allemaal schijn en dat hoort gewoon niet bij de islam, weet je wel.' Daar waren ze het ook mee eens, hoor, niet daarvan. Ze vertrouwden mij daar ook in. Maar het is toch niet leuk...*

Zulke incidenten geven respondenten niet alleen het gevoel zich naar anderen te moeten verantwoorden, maar dragen ook bij aan een vergroot bewustzijn van hoe hun gedrag en uiterlijk op anderen kunnen overkomen, zoals bij respondent JV37 na het verschijnen van het rapport van FORUM/Motivaction.

JV37 *Ik had net voor het onderzoek was gepubliceerd... [...] Mijn hart werd gecontroleerd, dus liep ik met zo'n hartkastje rond, een week. Zat hier een kastje en er liepen overal draden langs. Dus toen het onderzoek [Forum/Motivaction-peiling] was geplaatst, toen dacht ik: 'Gelukkig loop ik niet deze week met dat kastje. Wat zouden de mensen wel niet gedacht hebben.' Ik bedoel, dat hartkastje.*

INT *Dat is een bomgordel of zo?*

JV37 *Ja, je zag de draden zo langs lopen. Dat zijn toch wel dingen die spelen. Ik kan wel zeggen dat ik blij was dat ik niet die week met zo'n kastje moest rondlopen.*

Anders behandeld op mesoniveau: school, werk en instanties

In contacten met docenten, instanties en op de arbeidsmarkt voelen veel respondenten zich ondergewaardeerd, onderschat of zelfs gediscrimineerd. Turks-Nederlandse jongeren hebben daarnaast negatieve ervaringen ten aanzien van de verwachtingen van docenten omtrent hun opleidingsniveau. Een aantal respondenten geeft aan dat docenten een laag schoolniveau adviseerden. In het geval van respondent JM68 hebben zijn ouders daar geen gehoor aan gegeven:

JM68 *Ik ben heel snel van die school af gegaan, omdat mijn docent mij naar zo'n school wilde sturen voor kinderen die slecht konden leren of niet goed konden opletten. Dus uiteindelijk zou ik lbo gaan doen.*

In plaats van het lbo is deze respondent vanuit een reguliere basisschool uiteindelijk naar het vwo doorgestroomd, waar hij ten tijde van het interview in zijn examenjaar zat. Deze ervaring sluit aan bij eerder onderzoek die ervaringen met ongelijke behandeling en discriminatie in het onderwijs vooral constateren in het contact met docenten (Braakman 2010: 75).
Ook in hun contacten met instanties buiten het onderwijs worden Turks-Nederlandse jongeren soms met (te) lage verwachtingen bejegend.

> JV11 *Ik moest een uittreksel ophalen bij de gemeente omdat dat nodig was voor mijn vwo-diploma. Ben ik ernaartoe gegaan. Toen was ik bij de balie en heb ik gezegd dat ik een uittreksel wil voor die reden. Ten zei die meneer: 'Oké, waar ga je studeren, Albeda of Zadkine? O, Erasmus Universiteit?' […] Dat was wel duidelijk van: 'Van jou verwacht ik niet dat jij op de universiteit of hbo gaat studeren.' Dat voelt wel gek. Ja, goede bedoeling of slechte bedoeling. Alleen dat die verwachting er is, vond ik wel erg.*

Op het gebied van het vinden van stages en werk voelen de respondenten zich eveneens anders behandeld en in sommige situaties zelfs gediscrimineerd. Diverse respondenten wijzen op de moeilijkheden die ze hadden bij het vinden van een stageplaats. Van degenen die wel een stageplek hebben gevonden, meldt een deel dat ze zich negatief bejegend voelden door autochtone Nederlanders die daar werkten. Een aantal jonge vrouwen kreeg naar eigen zeggen in vergelijking met autochtone stagegenoten de vervelendste klusjes toebedeeld, zoals voortdurend koffie moeten zetten. Bij het betreden van de arbeidsmarkt doen zich vergelijkbare ervaringen van achterstelling voor. Respondenten beschrijven hoe ze met (volgens hen) dezelfde en soms ook betere cv's niet werden uitgenodigd voor een sollicitatiegesprek, terwijl autochtone leeftijdsgenoten met een minder goed cv wel werden uitgenodigd. Als jongeren wel voor een sollicitatiegesprek worden gevraagd, worden ze soms alsnog geconfronteerd met vragen die hun het gevoel geven anders te zijn.

> JV4 *Het gesprek ging gewoon inhoudelijk over het beroep en over mijzelf en wat ik zou gaan doen. Wat mij te wachten stond. Op een gegeven moment ging het over mijn gezinssituatie en vervolgens op: 'Ben je islamitisch?' […] 'Ja.' Dan denk ik wel: bij een Nederlander zouden ze niet vragen van: 'Ben je christen of atheïst?' […] En toen gaf ik gewoon antwoord en toen vroeg hij of ik ook echt praktiserend was. En toen zei ik: 'Ik doe wel mee aan de ramadan en dergelijke.' Toen ging hij nog een stap verder: 'Bid je ook?' En ik zei: 'Ik probeer het wel. […] Het lukt mij nog niet vijf keer per dag.' En achteraf denk ik: 'Waarom ga je zo in detail? Waarom zeg je dat?' Maar op dat moment besefte ik dat niet, omdat ik ook die vraag niet had verwacht. […] En het voelde heel raar. Bij een ander sollicitatiegesprek, van een assistente… We moesten kennismaken en ik moest even wachten […] Toen gingen wij koffie drinken en toen vroeg ze aan mij: 'Word je uitgehuwelijkt?' Ik dacht: 'Wat?' Een paar minuten nadat wij kennis hadden gemaakt.*

Anders behandeld op macroniveau: politiek, media en incidenten

De Turks-Nederlandse jongeren in deze studie hebben de ervaring dat ze in de Nederlandse maatschappij in vergelijking met hun autochtone leeftijdsgenoten 'op 1-0 of meer' achter-

staan en in die zin niet als gelijkwaardige burgers worden gezien. Ze baseren deze beleving deels op hun interacties met anderen, maar ook sterk op hoe ze als Turks-Nederlandse jongeren en als moslims in de media en in het politieke en maatschappelijke debat worden bejegend. De negatieve berichtgeving in de (social) media over islam en de 'islamofobe wind' die door Nederland en andere Europese landen waait, spelen een belangrijke rol in het gevoel zich niet geaccepteerd en niet thuis te voelen in Nederland. De respondenten wijzen enerzijds op het negatieve klimaat en de rol van de media met eenzijdige berichtgeving daarin en anderzijds uiten ze hun onvrede over het meten met twee maten dat ze in het media- en politieke discours ontwaren.

Het maatschappelijke klimaat en de rol van de media

De Turks-Nederlandse jongeren nemen een ontwikkeling waar waarbij moslims in het bijzonder minder worden geaccepteerd en steeds meer als 'de ander' in het publieke debat worden weggezet. Ze hebben de indruk dat moslims onder invloed van zich herhalende gewelddadige incidenten die in de media met de islam worden verbonden, de afgelopen decennia steeds meer als de vijand worden gezien en dat de media op een te eenzijdige en negatieve wijze hiervan verslag doen. De jongeren herkennen zichzelf niet in deze eenzijdige en negatieve beeldvorming.
Terwijl een aantal jongeren expliciet stelt dat het maatschappelijk klimaat positiever was toen hun (groot)ouders naar Nederland kwamen, is het een algemeen gedeelde visie onder de Turks-Nederlandse jongeren dat dat klimaat in Nederland de afgelopen decennia voor moslims is verslechterd. Ter onderbouwing van deze visie schuiven de jongeren regelmatig incidenten naar voren die deze veranderingen hebben geïnitieerd en versterkt, te beginnen met 9/11 tot de opkomst van IS en de terroristische aanslagen zoals in Parijs bij het tijdschrift *Charlie Hebdo*. Terwijl respondent JM40 bijvoorbeeld stelt 'dat de islam door de hele wereld als een vijand wordt gezien' en 'dat het alleen maar erger wordt', concludeert respondent JM74:

JM74 *Het is gewoon een beetje het fenomeen van de eenentwintigste eeuw, zeg maar. Na 9/11, 2001, is gewoon die hele strijd der culturen eigenlijk alleen maar toegenomen. Je kunt het zien in de statistieken ook dat gewoon de islamofobie in Europa is toegenomen, waardoor je ook veel meer een strijd krijgt tussen zij, de moslims en wij, de westerse samenleving, weet je wel? Dus in die zin merk je gewoon dat dat verslechterd is.*

In verschillende gesprekken signaleren de jongeren dat de negatieve beeldvorming jegens moslims, ook op basis van eerder aangehaalde incidenten, voor hen een terugkerend obstakel voor een gelijkwaardige positie in de Nederlandse samenleving vormt.

JM42 *De maatschappelijke ladder. Ik probeer steeds omhoog te gaan en als er zo'n spotprent over Mohammed wordt gepubliceerd, dan raakt het mij. Ja, emoties! Dan ga je iets naar beneden. Iets lager en dan probeer je weer met je studie, met je afgeronde diploma weer omhoog te gaan en dan komt er opeens een aanslag in Parijs.* 'Je suis Charlie.' *Dan ga je opeens weer naar beneden, weet je. Je hebt steeds zulke omstandigheden waarmee je moet gaan vechten. Het is moeilijk, het is heel moeilijk.*

Veel Turks-Nederlandse jongeren verwijten de media een eenzijdige negatieve berichtgeving over migranten en moslimgroepen. Dit leidt onder de jongeren tot frustratie en een groot wantrouwen tegenover de Nederlandse en westerse media in het algemeen. Zo zegt respondent JM15 dat hij:

JM15 *[...] zelf ook totaal niet blij [is]met het beeld van wat in de media over de islam wordt geschetst. Dus we worden continu aangevallen.*

Ook ten aanzien van de situatie in Turkije vindt menig jongere de Nederlandse media (te) negatief.

JM40 *Waarom steeds maar negatief nieuws, negatief, negatief, negatief. Terwijl er gewoon, tenminste de laatste dertien jaar, zo veel positieve dingen [in Turkije] zijn gebeurd. Bijvoorbeeld de staat bestaat al 95 jaar, of 92 jaar, wat er in die [tijd] is gebeurd, qua vernieuwingen, vliegvelden en blablabla, is in de laatste dertien jaar gebeurd. Zoveel positieve dingen. Wat zie je? Wat lees je? Ja, [Erdoğan] is dictator en die is dat, en die is dit [...] Dan denk ik bij mezelf: 'Waarom doe je dat?' En automatisch iedereen die* De Telegraaf *leest, of* de Volkskrant, *wat dan ook, die wordt automatisch een soort tegenstander. 'Ja, zie, weer die dictator van jullie,' bijvoorbeeld.*

De eenzijdige en overwegend negatieve toon rondom berichtgeving over de islam in de Nederlandse (social) media leidt er onder de Turks-Nederlandse jongeren toe dat ze hun informatie ook uit de Turkse en andere internationale (social) media selecteren. Voor sommige jongeren betekent dit dat ze de negatieve berichtgeving in de Nederlandse media overslaan om geen rancune tegen de Nederlandse samenleving te ontwikkelen.

JM39 *Als je kijkt dan ook naar de opmerkingen, onder zo'n artikel, bij nu.nl bijvoorbeeld, dat lees ik al helemaal niet. Na drie opmerkingen stop ik ermee, want dan begin je ook helemaal een soort afkeer te krijgen tegenover de samenleving. En dat wil ik al helemaal niet.*

De 'hypocriete' houding van media en politiek

Turks-Nederlandse jongeren wijzen erop dat hun ervaringen met anders behandeld worden ook tot uitdrukking komen in wat zij benoemen als het 'met twee maten meten' door politici en media. Hierbij wordt hetzelfde gedrag door politici en in de media op een verschillende manier beoordeeld, afhankelijk van of het gedrag niet-moslims of moslims betreft. Zo'n hypocriete houding vindt bijvoorbeeld, zo constateren de jongeren, plaats in de context en nasleep van aanslagen, bij de interpretatie van de vrijheid van meningsuiting, bij het weren van islamitische sprekers in Nederland en bij de deelname aan de islamitische strijd in het buitenland. Wat de aanslagen betreft, is er een breed gedragen beleving dat als een moslim een aanslag pleegt, zoals bij het tijdschrift *Charlie Hebdo* in Parijs, de westerse media dat vooral toeschrijven aan het islamitisch geloof, waarna er van moslims wordt verwacht daar publiekelijk afstand van te nemen. Onrecht en geweld dat uit westerse kringen komt, of zich tegen moslims keert, krijgt volgens deze jongeren een andere behandeling. Zo halen veel Turks-Nederlandse jongeren de Noor Anders Breivik en de

Duitse copiloot Lubitz[21] aan als personen die in de media als verwarde eenlingen worden neergezet, voor wie niemand zich hoeft te verantwoorden, terwijl er na een aanslag uit naam van de islam volgens respondent BV11 'een verontschuldiging van twee biljoen moslims wordt verwacht'.
Het meten met twee maten komt daarnaast tot uitdrukking in de beleving van Turks-Nederlandse jongeren dat het 'Nederlandse medeleven' zich vooral tot de niet-islamitische slachtoffers van geweld lijkt te beperken:

JM18 *Bij* Charlie Hebdo *bijvoorbeeld, er wordt daar een aanslag gepleegd, alle ministers, presidenten [...] gaan dat plein op en dan gaan ze een stukje lopen, weet je wel. Maar in Palestina zijn zo veel mensen doodgegaan en in Syrië zijn zo veel mensen doodgegaan. Waar zijn al die ministers, die presidenten, die ook die vredesloop willen lopen?*

Over de vrijheid van meningsuiting stellen diverse respondenten dat deze een andere invulling krijgt voor niet-moslims als voor moslims. Meermalen noemen Turks-Nederlandse jongeren dat cartoons die de profeet Mohammed beledigen, iets wat moslims diep raakt, wel mogen, maar dat het in Nederland niet is toegestaan om de koning te beledigen. De jongeren verwijzen verder naar de islamitische geleerden die als 'haatimams' uit Nederland worden geweerd, terwijl een Israëlische rabbijn die kinderen heeft misbruikt wel welkom is. Een ander voorbeeld van het met twee maten meten door politici en media is de onder de jongeren breed gedeelde beleving dat er buitensporig veel aandacht is voor de moslimjongeren die zich bij IS willen voegen, terwijl er nauwelijks aandacht lijkt te zijn voor de jongeren die zich bij de PKK aansluiten of voor de Nederlandse jongeren die bij het Israëlisch leger gaan en daarmee mensenrechtenschendingen in Palestina in stand te houden. Zulke en andere voorbeelden die de Turks-Nederlandse jongeren als hypocriet benoemen, zijn talrijk. Voor de jongeren onderstrepen ze alle het breed gedragen gevoel dat er met twee maten wordt gemeten en dat zij als moslim onheus bejegend, anders behandeld en niet gerespecteerd worden. De bestuurders van een salafistische moskee nemen deze beleving ook onder hun jongeren waar en zeggen daarover:

BM10 *Ja, die dubbele maat waar wij het net over hadden, is, ja... Je maakt het dagelijks mee. Je wordt doodgegooid met termen van vrijheid van meningsuiting [...] Moslims hebben te lange tenen, ze moeten kunnen incasseren, of wat dan ook. Maar wij hebben het gemerkt, het verbod van de imams dat ze er niet in mochten. Jongeren die nu naar Syrië vertrekken, ook wij keuren het af, maar in de tussentijd zijn er wel heel veel Koerden die kant op gegaan, direct of indirect met de steun van de Nederlandse overheid. Dan gaan autochtone jongeren naar Israël om in die kibboets allerlei zaken te doen voor het Israelisch leger en daar hoor je niemand over. Dat zijn dus dingen die aan een jongere vreten. Gisteren las ik ook, dan krijg ik allemaal berichtjes en ook op Facebook, die Fransman die in Brussel niet mocht optreden, [...], ja de burgemeester heeft het afgekeurd, het mocht niet. En [cartoons van] een Charlie mag wel, dus dat zijn allemaal zaken die vreten aan jongeren en zeggen: 'Joh, er wordt hier gewoon met twee maten gemeten.'*

De beleving van het meten met twee maten draagt voor de jongeren in belangrijke mate bij aan het gevoel in de Nederlandse samenleving waar ze deel van (willen) uitmaken toch telkens weer apart gezet te worden.

Politiek, wetenschappelijk onderzoek en stigma

Sommige jongeren maken zich zorgen over de in hun ogen toenemende negatieve aandacht voor Turkse groeperingen in de Nederlandse samenleving. In de gesprekken komen twee recente rapporten ter sprake die naar de beleving van veel van de respondenten hebben bijgedragen aan de deuk in het imago van Turks-Nederlandse jongeren: de peiling van FORUM/Motivaction *Nederlandse moslimjongeren en de Arabische Herfst* (2014) en het rapport *Antisemitisme onder jongeren in Nederland* van Van Wonderen en Wagenaar (2015).[22]
Ten aanzien van het rapport *Antisemitisme onder jongeren in Nederland* uiten diverse jongeren hun verontwaardiging over de eenzijdige berichtgeving in de media en in de politiek, in het bijzonder de uitspraken van minister Asscher. De berichtgeving over dit onderzoek en de reactie van Asscher hierop zouden zich volgens de respondenten te eenzijdig op de antisemitische gevoelens onder de moslimjongeren hebben gericht, terwijl de wijder verspreide islamofobische sentimenten onder autochtone jongeren ter zijde werden geschoven. De reactie op dit rapport bevestigde daarom voor de jongeren het meten met twee maten en wijst op het wantrouwen dat in Nederland jegens moslims en islam bestaat. JM34 zegt daarover:

JM34 *Op nu.nl [lees je] dat de minister het heel erg zorgwekkend vindt dat toch een best groot deel van de Turkse jongeren antisemitisch ingesteld is. Dan lees je tussen alle paragrafen door een heel klein paragraafje dat het orgaan dat het onderzoek heeft gedaan [het] toch [ook] wel zorgwekkend vindt dat tegenover de 14, 17% van de Turkse jongeren die antisemitisch ingesteld zouden zijn, 40% van de autochtone jongeren ook negatief zijn tegenover de allochtone jongeren. En daar gaat het helemaal niet over. […] En dat is precies waar wij het over hebben. De beeldvorming en de bijdrage van de minister daaraan en dat is pas…*

JM33 *Continu twee maten natuurlijk.*

Ook de bevindingen van de peiling van FORUM/Motivaction heeft zijn sporen bij de Turks-Nederlandse jongeren achtergelaten. De door ons geïnterviewde jongeren en deskundigen benadrukken dat ze zich niet in het beeld van het rapport van FORUM/Motivaction herkennen en dat er daarom door de media en politiek een onjuist beeld van Turks-Nederlandse jongeren is neergezet. Tijdens de gesprekken geven de respondenten verschillende redenen aan waarom de uitkomsten van de peiling niet kunnen kloppen. Ten eerste is er een groep respondenten die zegt dat er te veel verdeeldheid binnen de Turkse gemeenschap is en dat het alleen daarom al onmogelijk is dat er over bepaalde onderwerpen voor 90% overeenstemming zou bestaan. Ten tweede wijzen andere Turks-Nederlandse jongeren erop dat ze in hun eigen Turkse omgeving niet of nauwelijks jongeren kennen die pro-IS zijn.

Veel van de geïnterviewde Turks-Nederlandse jongeren realiseren zich dat ze worden aangesproken op de uitkomsten van het rapport. De publicatie ervan en specifieke uitkomsten, en de manier waarop de politiek en de media het rapport hebben opgepakt, hebben geresulteerd in een sterk negatieve beeldvorming waarin jongeren met een Turkse achtergrond als IS-sympathisanten en potentiële terroristen worden gelabeld.

JV51 *Je begint met een achterstand omdat die vooroordelen er zijn. Daarom was ik zo fel toen dat Motivaction-onderzoek kwam. Want dat geeft alleen nog maar meer vooroordelen. Dat verbindt de Turkse gemeenschap met ISIS. Dus de mensen zullen niet onthouden wat er nou precies inhoudelijk in dat onderzoek stond. Die zullen onthouden: Turken, ISIS, verontrustend. Dat zijn de drie woorden die mensen bij zullen blijven over een jaar als je [naar het] Motivaction-onderzoek vraagt.*

Net als respondent JV51 constateren ook andere Turks-Nederlandse jongeren dat de negatieve beeldvorming over de islam en moslims invloed op het alledaagse samenleven heeft:

JM16 *Met zulke mediaberichten, ja, dan blijf je toch [op] afstand van elkaar [Nederlanders en Turkse Nederlanders].*

7.5.2 Hoe gaan de Turks-Nederlandse jongeren met het anders behandeld worden om?

Hoe de jongeren met het anders behandeld worden omgaan, hangt samen met de situatie en het moment. Ten eerste laten jongeren meer meegaande reacties zien, zoals het blijven uitleggen en verduidelijken en het anticiperen op reacties en rekening houden met anderen. Ten tweede laat een deel van de jongeren hun strijdbare kant zien in de vorm van ‘democratisch verzet’. Ten derde zijn er reacties die getuigen van een meer terugtrekkende beweging, zoals onverschilligheid en gelatenheid, maar ook het ontwikkelen van een negatieve houding tegen de Nederlandse samenleving en een sterkere focus op de Turkse identiteit en groep.

Blijven uitleggen en verduidelijken

De meeste jongeren blijven zich in reactie op ervaringen met anders behandeld worden – of dit nu persoonlijke ervaringen zijn op micro- en mesoniveau of dat het maatschappelijke ervaringen betreft – verantwoorden en hun best doen om de negatieve beeldvorming te verbeteren. Respondent JM6 spreekt over de noodzaak die hij ervaart om na gewelddadige incidenten die in naam van de islam worden gepleegd verantwoording af te leggen en in zijn omgeving als een ‘knuffelallochtoon’ op te treden. Hiermee in lijn zijn er jongeren die de samenleving als geheel willen bewijzen dat zij en andere moslims ‘anders zijn’ dan degenen die aanslagen plegen.

JM42 *Het voorbeeld dat ik net gaf over ISIS, over de aanslagen in Parijs, over Geert Wilders, dat geeft mij een kick om toch het tegendeel te gaan bewijzen. Dat het niet klopt. Ik denk dat veel Nederlanders geloven in de islam van Geert Wilders en niet in de islam van mij die ik dagelijks beleef. En daardoor wil ik mij profileren en de islam goed uitleggen aan mensen in Nederland.*

Jongeren richten zich niet alleen op de samenleving, maar spannen zich ook op het lokale niveau in, bijvoorbeeld door als rolmodel te willen functioneren voor andere moslimjongeren en voor de lokale bevolking. Zo laat respondent JM18 door zijn gedrag aan anderen zien dat hij 'juist betrokken is bij de Nederlandse samenleving' en 'openstaat voor Nederlandse mensen'. Respondent JM20 voegt daaraan toe:

JM20 *[dat in het geval van aanslagen idealiter] de gedachten van de Nederlandse mensen hier in de buurt niet meteen naar de moskee gaan [...] Dat ze dan zoiets hebben van: 'De [Turkse] jongeren die doen dat niet. Die zijn niet zo.' Kijk als de Nederlandse bevolking hier in de buurt zo zou kunnen denken dan ben ik heel erg tevreden. [...] Ik zie mezelf als een Turkse Nederlander die er alles voor doet om succesvol te zijn en er alles voor doet om eindelijk eens een keer de Turkse gemeenschap als een goed iets te laten zien.*

Een andere conformistische respons op directe ervaringen van anders behandeld worden, betreft het blijven beantwoorden van de vragen die sommige jongeren door hun terugkerende karakter als storend ervaren. Respondent JV13 beschrijft haar reactie op vragen van niet-moslims waaruit vooroordelen blijken:

JV13 *Met stigma bedoel ik een vooroordeel van: 'Dat is toch zo bij moslims?' Of, terwijl je meerdere malen in mijn gedrag en mijn gedachten het tegenovergestelde hebt gezien, toch even valideren: 'Nou ja, de meeste moslims doen dat toch? En ja, ik ken jou, jij bent vertrouwd, jij doet dat vast niet, maar moslims doen dat toch?' En op het moment dat je gaat turven en je eraan gaat irriteren, dan valt er ontzettend veel te irriteren. Maar ik heb zoiets van [...] Ik ben een moslim en ik heb het een en ander te vertegenwoordigen. Als je dat als overkoepelende gedachte handhaaft, en je natuurlijk openstelt voor dialoog en uitwisseling, dan ga je je daar niet aan irriteren. Maar inderdaad, als je die tools niet hebt om het te relativeren om dat ja, te negeren, dan blijf je je daaraan irriteren.*

Er is onderling wel enige discussie over de vraag of het zich blijven verantwoorden de juiste reactie is op de verschillende ervaringen met anders behandeld worden, zoals blijkt uit het verhaal van respondent JM10 over zijn reactie op recente mediaberichten over drie aanslagen.

JM10 *Vrijdag was het, waren er weer drie aanslagen. Ik dacht van: 'Eigenlijk horen wij ons niet voor alles te verantwoorden.' Maar er is toch zo'n beeld van: 'Ja, als jullie je stilhouden, dan zijn jullie eigenlijk voor en dan steun je het.' Dus laten we voor het beeld toch nog erop reageren. Waarop anderen, sommigen waren daar fel op tegen, die zeiden van: 'Nee, ik weiger ook constant op alles weer te reageren op wat er wordt gezegd en al die veralgemenisering, hè.' [...] Normaal zou ik mij niet over bepaalde dingen uitlaten als het niet persoonlijk betrekking heeft op mij. [...] Maar ja, als 'de Nederlander' denkt van: 'Oké, moslims staan er wel achter,' ja, dan ga je daarop anticiperen. Dan ga je toch wel naar buiten toe nogmaals benadrukken van: 'Nee, wij staan er niet achter.'*

Anticiperen en rekening houden met anderen

Reacties op anders behandeld worden gaan soms nog verder, omdat een aantal van de respondenten aangeeft zijn of haar gedragingen aan te passen om negatieve ervaringen in persoonlijke interacties, bij de studie en op de arbeidsmarkt te voorkomen. Wanneer jongeren op deze manier reageren, passen ze al dan niet automatisch hun gedrag aan om in contact met anderen geen aanstoot te geven en op die manier negatieve reacties op hen als moslims of Turkse Nederlander te voorkomen. De meeste voorbeelden die de Turks-Nederlandse jongeren in de context van 'rekening houden met anderen' geven, zijn verwijzingen naar vanuit hun perspectief beladen islamitische symbolen of uitingen in de openbare ruimte.

> JV13 *Maar ik moet wel zeggen [...], als ik iemand in het openbaar vervoer* Allahu Akbar *[God is de grootste] hoor roepen, dan denk ik van: 'Wat doe je nou?' Weet je wel. Want dan weet ik dat dat bepaalde ideeën bij mensen kan opwekken. In Turkije zou ik me daar niet gek bij voelen, of zo. Maar als dat in Nederland gebeurt, met deze context. Met dat ik weet dat er mensen zijn die daar verkeerde associaties bij kunnen hebben, dan heb ik wel zoiets van: 'Ja maar dat moet je niet doen.'*

Een ander voorbeeld om niet als moslim op te vallen, betreft het aanpassen van kleding. Deze aanpassing heeft betrekking op situaties met niet-moslims, zoals in het geval van respondent JV5 die, ondanks haar voorkeur voor een rok bij warm weer, voor een sollicitatiegesprek besloot een broek aan te trekken om er niet al te islamitisch uit te zien:

> JV5 *Dat soort kleine aanpassingen [...] pas je dan toe in je leven. En dat is niet heel belemmerend, maar [...] onbewust is het wel de hele tijd aanwezig.*

Een paar respondenten geven aan dat ze hun gedrag aanpassen als ze gaan winkelen, om geen blikken van verdenking op zich te laden. De aanpassingen richten zich soms op aspecten waar een buitenstaander niet onmiddellijk aan denkt. Zo beschrijft een respondent hoe hij bij de naamgeving van zijn kind vooruit heeft gelopen op mogelijke discriminatie op de arbeidsmarkt:

> JM59 *Kijk, ik heb zelfs mijn zoon, hij heet Benjamin. Ik heb over die naam nagedacht, om die naam te geven. Op papier staa wel Bunjamin in het Turks. Maar Benjamin is toch wel een naam die men misschien eerder zal aannemen dan Ahmed, Mohammed of Ali.*

Onverschilligheid en naast je neerleggen

Tot nu toe getuigen de reacties van Turks-Nederlandse jongeren op het anders behandeld worden vooral van pogingen om bij te dragen aan het verbeteren van de beeldvorming en het voorkomen van negatieve ervaringen met anders behandeld worden. Hiertegenover staan situaties waarin respondenten getuigen van een meer gelaten opstelling. Zo'n meer fatalistische respons kenmerkt zich door zich neer te leggen bij ervaringen van anders behandeld worden in persoonlijke interactie met anderen (of die situaties te negeren). Diverse respondenten reageren naar eigen zeggen met een houding van schijnbare gelatenheid, omdat ze niet de indruk hebben iets aan de situatie te kunnen veranderen.

JM75 *Als ik nu naar mijn buurman kijk. Dat is gewoon een racist, zeg maar. Je ziet wat op het nieuws. Dan knipt hij een paar blaadjes uit van 'Turken dit' of 'Turken dat' en dan laat hij het aan mij zien. Dan gooit hij het over het hek heen. [...] Artikelen, slecht nieuws over moslims, buitenlanders dit, buitenlanders dat. [...] Het is een man van 65 jaar, hij doet me niets, maar het is natuurlijk erg als je nu zo denkt. [...] Voor de rest boeit het me niet echt wat een man van 65 zegt.*

Ook op de afwijzende, vijandige of brutale blikken waar Turks-Nederlandse jongeren soms mee worden geconfronteerd, reageren jongeren door ze te negeren en met enige gelatenheid:

JM59 *Ik reageer er niet op. Vroeger zou ik er nog op reageren, maar nu ben ik toch wat ouder en wijzer denk ik. Laat maar zitten. Laat maar zitten. Het heeft geen nut om erop in te gaan van: 'Ja wat kijk je.' Dan gaat hij zeggen; 'Ja, mag ik niet kijken, ik heb toch ogen gekregen.'*

Een negatievere houding tegenover Nederland en de Nederlandse politiek

De ervaringen met anders behandeld worden, geven sommige respondenten aanleiding om een negatievere (ver)houding ten opzichte van Nederlanders, de Nederlandse media en de politiek in te nemen. Een aantal jongeren vertelt hoe hun negatieve ervaringen met Nederlanders en het algehele negatieve klimaat tegenover moslims op hun beurt onder henzelf hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van een negatief beeld over Nederland.

JM40 *Dit is ons huis, daar niet van. Maar als ik elke keer weer negatief, negatief, negatief zie, dan begin ik ook negatief te worden tegenover het Westen bijvoorbeeld. Terwijl ik dat eerder niet had. Een paar jaar terug had ik dat niet, maar dit soort dingen [die] als paddenstoelen uit de grond komen, overal moslims dat, moslims dit. Dan denk je van: 'Hé, dit gaat niet goed.' En als je ziet dat Wilders alleen maar met [het] roepen van 'moslims dit, moslims dat' 25 zetels kan krijgen, dan denk ik van dat er heel veel mensen zijn [...] die jou liever hier niet zien. Dat zie ik, dat hoor ik.*

In een aantal gevallen zijn respondenten die op jongere leeftijd negatieve beelden van Nederlanders en Nederland vormden daar weer op teruggekomen. Over zijn voormalige negatieve denkbeelden over Nederlanders zegt respondent JM6:

JM6 *Het was meer een gevoel. Kijk, bijvoorbeeld [...] dat ze allemaal negatief kijken naar de islam, maar dat is natuurlijk niet het geval. En dan concludeer je veel later... Ik vond het echt heel raar dat je een Nederlander had die moslim werd en... Toen had ik zoiets van: 'Hoe kan dat nu?' En dan ga je ook vragen aan hem stellen en dan merk je ook aan hem dat hij zoiets heeft van: 'Nu word je echt irritant.' Dat heb ik ook meegemaakt. En dan zie je die diversiteit en dat iedereen anders is en dat ieder individu zijn eigen manier van denken heeft en zijn eigen manier van benaderen.*

De negatieve beeldvorming over moslims en Turkse Nederlanders zoals die in de media naar voren komt, heeft bovendien bijgedragen aan een breed gedeelde teleurstelling en

wantrouwen tegenover Nederlandse politici en het politieke klimaat in Nederland. Verschillende geïnterviewde jongeren laten zich laatdunkend uit over Nederlandse politieke partijen, die ze steeds meer als 'één pot nat' (JM38) beleven. Dit beeld van uniformiteit ervaren deze jongeren mede door het anti-islamitische en antimigrantendiscours van Wilders' PVV, dat in hun ogen een stevige stempel op de huidige politieke discussie heeft gedrukt. De Turks-Nederlandse jongeren benoemen in deze context ook vaak het verlies van vertrouwen in minister Asscher en de PvdA. De PvdA heeft in hun beleving van oudsher een beroep gedaan op stemmen vanuit de Turks-Nederlandse bevolking en heeft zich in die zin als vertegenwoordiger van onder meer de Turkse gemeenschappen in Nederland voorgedaan. De geïnterviewde jongeren doen dan ook vaak uitspraken die getuigen van teleurstelling en wantrouwen in relatie tot de reacties van Asscher op de uitkomsten van eerdergenoemd onderzoek zoals de peiling van FORUM/Motivaction: het wantrouwen dat hij eind 2014 uitsprak jegens verschillende religieuze Turkse organisaties en het uit de PvdA-fractie zetten van leden Kuzu en Özturk.

JV37 *Ik heb echt heel weinig vertrouwen, nu nog, in de Nederlandse politiek. Er is nu op dit moment echt geen partij waarvan ik denk: 'Ja, deze partij, die komt voor mijn belangen op.' [...] Er is geen een partij. De PvdA is altijd wel een favoriet geweest onder de Turken, maar mede dankzij Asscher, heeft die dat, zeg maar, goed verknald. [...] Ik denk dat hij nog weinig kan vertrouwen op de Turkse steun, hoor. Die trein is al voorbij.*

De geïnterviewde Turks-Nederlandse jongeren voelen zich door zulke reacties en initiatieven zoals het monitoren van verschillende religieuze bewegingen door de landelijke Nederlandse politiek in de steek gelaten en niet langer vertegenwoordigd. Uit de respons van jongeren zoals: 'Een minister hoort iedereen te vertrouwen. Die is er voor ons allemaal. Dat is ook onze minister toch?' (JV35) of: 'Mijn minister vindt mijn situatie verontrustend, terwijl ik niks heb gedaan' (BV11) spreekt vooral ongeloof en teleurstelling.

Democratisch verzet

Een andere reactie op anders behandeld worden die zich bij de jongeren laat onderscheiden, hebben we getypeerd als 'democratisch verzet'. Jongeren presenteren deze reactie doorgaans na een initiële fase van verantwoording afleggen. Democratisch verzet kenmerkt zich door de weigering om zich nog langer te verantwoorden en te verontschuldigen voor het gedrag van anderen en juist de Turkse en/of islamitische identiteit uit te dragen. Jongeren doen dit op verschillende manieren.

Een deel van de jongeren stopt simpelweg met het zich verantwoorden en protesteert in stilte. Deze reactie is over het algemeen naar buiten toe onzichtbaar en heeft geen duidelijke consequenties, maar dit stille protest kan wel een belangrijke bijdrage aan het gevoel van eigenwaarde van de betreffende jongeren leveren. Zo weigert respondent JM9 als enige tijdens zijn opleiding journalistiek deel te nemen aan een herdenkingsmoment voor de slachtoffers van een aanslag uit naam van de islam. Hij zegt daarover:

JM9 *Mensen moeten gewoon dondersgoed weten dat het gewoon niks te maken heeft met noch de Turk, noch de islam, en ik ga me daar niet voor uitsloven om dat continu maar recht te zetten.*

Andere jongeren blijven trouw aan hun principes en proberen zich niet langer aan te passen. Dit kan leiden tot situaties waarin ze in de ogen van anderen provocerend gedrag vertonen door over de grenzen van Nederlandse taboes heen te gaan. Ook in reactie op de roep om je als moslim aan te passen aan Nederlandse normen en waarden, zoals een hand geven, besluiten sommige respondenten trouw te blijven aan eigen overtuigingen.

JV34 *Zelfs mijn moeder geeft ook handen, omdat het zo belangrijk is in de Nederlandse cultuur. Een hand geven. Het geeft de eerste indruk. Dat is wat mij altijd is geleerd. Daarom heeft mijn moeder mij ook altijd meegegeven van: 'Als je een hand geeft, geef een stevige hand en geen slappe hand, hè, want dat is wel de eerste indruk die je achterlaat bij mensen en dat is zo Nederlands.' [...] Terwijl het zo erg strijdig is met het geloof. [...] Ik ben me er ook bewust van geworden van: 'Nee als er iets in het geloof niet mag, dan mag het gewoon niet en dan is het niet zwart, wit, grijs, rood.' Als het* haram *is, dan is het* haram*, snap je. En dan is het zo van: 'Ja, maar de Nederlanders die voelen zich dan beledigd.' Dan heb ik zoiets van een klein verzetje, van: 'Nee, ik verzet me daartegen. Jij moet maar accepteren dat dit voor mij heel fundamenteel is en je hoeft je niet beledigd te voelen.'*

Verder zijn er diverse situaties waarin jongeren ervoor kiezen om bij directe negatieve ervaringen de confrontatie aan te gaan. Dit kan door tijdens gesprekken de bal van als vervelend ervaren vragen terug te kaatsen, zoals JV5 doet:

JV5 *Bij gesprekken probeer ik het ook een andere draai te geven meestal. Heel vaak krijg ik: 'Wat denk je over Hirsi Ali?' Zo'n directe vraag en dan denk ik: 'Ja, wat denk jij erover?' Dan probeer ik de bal een beetje terug te kaatsen.*

In enkele gevallen is de confrontatie nog directer, doordat respondenten de discussie aangaan of een weerwoord bieden. Zo belandde respondent JM24 op een punt waar hij zich even niet meer wilde aanpassen en geen verantwoording meer wilde afleggen.

JM24 *Het is altijd: 'Hoe kunnen wij ervoor zorgen dat de Nederlanders ons beter zien, accepteren?' Ja, maar waarom? Waarom moeten wij dat doen als zij ons niet accepteren? Wij accepteren hen wel. [...] Hè, dus omdat ze nooit de moeite hebben genomen. Dan moeten wij altijd meer ervoor gaan strijden om het ongelijk te bewijzen en dat heb ik ook altijd in de klas gehad. Altijd de grap van terrorisme, jij hebt een baard, heb je de bom bij je et cetera, maar toen was ik het een keer zat, toen ben ik ook voor de klas gaan staan. Heb ik gewoon gezegd: 'Luister eens, wie is hier wel eens in aanraking gekomen met de politie, buiten een snelheidsbekeuring?' Want ik rij wel snel auto, daar niet van. Toen zei iedereen: 'Ja, ik heb wel eens een bushokje kapot gemaakt,' 'ja, heb ik dit wel eens en dat gedaan, ja.' 'Wie heeft hier wel eens gevochten?' Dit en dat dus iedereen kwam een keer aan de beurt. Toen zei ik: 'Ik heb nooit hoeven vechten, ik heb nooit*

gevochten, nooit iemand trammelant bezorgd, nooit in aanraking gekomen met de politie, buiten de boetes na, dus zeg mij nou maar wie hier de goeie en wie hier de slechte is. Jullie hebben meer dan ik gedaan tot nu toe en jullie zeggen telkens "ha dit, ha dat" en wat is het enige verschil, ik heb een baard en omdat ik moslim ben, ben ik een terrorist. Omdat die Nederlander daar een baard heeft, dan is hij opeens een modieuze jongen.'

Een laatste voorbeeld van democratisch verzet betreft de reacties op het negatieve sociale klimaat waarbij een aantal jongeren probeert veranderingen te bewerkstelligen via actiegroepen zoals TNT. De nadruk ligt daarbij op een behoefte om niet over zich heen te laten lopen en iets terug te verlangen van 'hun' Nederlandse samenleving. Deze jongeren benadrukken dat acceptatie van twee kanten komt en dat Nederland en Nederlanders daarom ook een belangrijke rol in dit proces zouden moeten spelen. Respondent BV11 geeft hiervoor de volgende reden aan:

BV11 *We hebben die taak nu eenmaal op ons genomen. Die verantwoordelijkheid hebben we nou eenmaal op ons genomen en dan voel je je ook geroepen om het tot een goed einde te brengen. [...] We hebben wel zoiets van: 'We doen dit voor de volgende generaties, we doen dit voor onze kinderen en voor hun kinderen en hun kinderen weer.' Je moet het aanpakken nu het nog kan, want als je straks niks hebt gedaan, is het misschien te laat om het nog recht te zetten. En dan hebben we ook regelmatig weer verwezen naar de Marokkaanse gemeenschap, die zo veel over zich heen heeft laten komen door de jaren heen. Voornamelijk door de PVV. En die telkens zoiets had van: 'Ja, weet je, het gaat toch niet over mij. Laat maar zitten.' Mijn beeldvorming is nu wel echt zwaar verpest over Marokkanen, dit laten we de Turken niet gebeuren.*

Sterkere focus op de Turkse en islamitische identiteit en omgeving

In paragraaf 7.2 hebben we beschreven hoe jongeren zich onder invloed van het negatieve klimaat meer op de eigen etnische of religieuze groep zijn gaan richten. Voor sommige Turks-Nederlandse jongeren gaat dit gepaard met een neiging tot afstand nemen van de Nederlandse samenleving, het vermijden van negatieve berichtgeving in de media en het vermijden van situaties waarin men zich buitengesloten of niet geaccepteerd voelt.
Het negatieve klimaat jegens moslims draagt voor deze jongeren bij aan het zich minder thuis voelen in Nederland en aan een sterkere identificatie met hun 'Turkse' wortels:

JM40 *Ik weet niet wat het is. Ik krijg meer een trilling bij de Turkse vlag dan bij de Nederlandse vlag, maar dat had ik eerst niet. Dat ik... Bij mij is het dan steeds door die negatieve, negatieve, negatieve dingen, heb ik het idee gekregen van: 'Zij willen ons niet.' [...] Wij zijn hier eigenlijk niet gewild. Meneertje roept: 'Al die Marokkanen eruit, eruit, eruit!' Er komen 6000 aangiftes binnen, wat doet het OM, helemaal niks. Dat klopt niet gewoon. Dus op een gegeven moment is bij mij 'het thuis voelen' begonnen met dalen.*

Het gevoel door de Nederlandse samenleving niet toegelaten of op afstand te worden gehouden, brengt jongeren ertoe zelf afstand te nemen en te houden, en situaties waarin ze zich buitengesloten kunnen voelen te vermijden.

JM24 *Dat bewijst dat we wel wat van de Nederlandse cultuur hebben meegekregen, maar omdat dat een muur te hoog is voor ons, dat de gemiddelde Nederlander ons niet accepteert als Nederlander zijnde en omdat de muur alleen maar hoger wordt, dan is het ook voor ons niet meer reëel om de muur te beklimmen, want het wordt te moeilijk voor ons. We rennen eigenlijk naar de Nederlandse cultuur, maar we worden afgeremd door de Nederlanders zelf eigenlijk. Daardoor nemen we weer afstand van: 'Oké, dan dat maar niet, dan lopen we weer terug.' [...] Doordat Nederland zo gedacht heeft voor ons, heeft, hoe noem je dat, heeft geacteerd, laat ik [het] maar zo zeggen, zijn we een beetje verplicht geraakt om afstand te nemen.*

Binnen de eigen Turkse groep kunnen de jongeren op meer steun en begrip rekenen. De gedeelde waarden, het wederzijdse begrip en de vanzelfsprekendheid niets te hoeven of moeten uitleggen binnen de eigen groep, contrasteert met de ervaringen met de dominante Nederlandse samenleving en helpt om met het negatieve klimaat jegens moslims om te gaan.

JV14 *Ja, je spreekt dezelfde taal. Je deelt dezelfde waarden. Vooral nu, als er heel veel negativiteit over de islam speelt, dan kan je bij ze terecht. Dan kan je met ze praten en die begrijpen je dan ook. [...] Dat zijn wel de mensen die je kunnen begrijpen dan. Je kan dan niet zo makkelijk bij een Nederlandse vriendin terecht en klagen over dat er zo veel negativiteit rondom islam bestaat.*

7.6 Conclusies

In dit hoofdstuk hebben we antwoorden geformuleerd op de volgende twee centrale onderzoeksvragen:

- Welke ontwikkelingen zijn er waar te nemen in de sociaal-culturele positie van jongeren van Turkse afkomst, met bijzonder aandacht voor ontwikkelingen ten aanzien van steun voor religieus gemotiveerd geweld en jihadgroepen zoals IS?
- Door welke factoren wordt de sociaal-culturele positie van jongeren van Turkse afkomst beïnvloed? Welke factoren zijn van invloed op de steun voor (religieus gemotiveerd) geweld en jihadgroepen zoals IS? En welke factoren zijn van invloed op het tegengaan van steun hiervoor?

Deze onderzoeksvragen hebben we in dit hoofdstuk beantwoord door veel aandacht te besteden aan de omgeving waarin de Turks-Nederlandse jongeren leven en zijn opgegroeid. We doelen hiermee op de Nederlandse samenleving waarin ze vaak zijn geboren en gesocialiseerd. We doelen met deze omgeving ook op de Turkse kaders en scheidslijnen waarbinnen ze zijn gesocialiseerd en waarmee ze zich ook verbonden voelen. Deze gecombineerde socialisatie in deels Nederlandse, Turks-Nederlandse en Turkse omgevingen geeft

een specifieke invulling aan de wereldbeelden van de Turks-Nederlandse jongeren. Concrete uitlatingen van deze jongeren hebben we begrepen in relatie tot deze wereldbeelden. De empirische basis voor dit hoofdstuk bestaat uit groepsgesprekken met 105 respondenten, onder wie 79 jongeren en achttien vertegenwoordigers van religieuze bewegingen (alevieten, Hizmet, Milli Görüş, Diyanet, Süleymanci en het salafisme), politieke partijen (Hizb ut Tahrir, de Turkse Multicultureel Plus Partij), bewegingen (Turks Nederlands Tegengeluid) en etnische groepen (Turks, Koerdisch). Daarnaast hebben we gesproken met acht deskundigen die enige afstand tot de Turkse gemeenschappen hebben. We hebben geprobeerd een zo breed mogelijk samengestelde groep Turks-Nederlandse jongeren te spreken, die recht doet aan de heterogeniteit in achtergronden en opvattingen onder deze jongeren. Het is belangrijk hierbij te vermelden dat de analyses die in dit hoofdstuk zijn gepresenteerd inzichten bieden in verschillende ervaringen en opvattingen van Turks-Nederlandse jongeren in de Nederlandse samenleving, maar dat deze analyses geen zicht bieden op de mate waarin deze uiteenlopende ervaringen en opvattingen voorkomen.
We hebben dit hoofdstuk geschreven vanuit de theoretische noties van meervoudige of hybride identiteiten, waarbij het uitgangspunt is dat identificaties zich ontwikkelen in het samenspel van verleden, hedendaagse cultuur en machtsverhoudingen in de samenleving. Identiteit staat vanuit zo'n perspectief niet vast, is niet gegeven en hoeft zich niet te beperken tot een enkelvoudige identiteit. Onder invloed van deze veranderende machtsverhoudingen en omstandigheden kunnen jongeren zich minder of juist sterker verbonden gaan voelen met specifieke culturele identificaties, zoals het zich Nederlands of Turks voelen of zich meer met de islam verbonden voelen.
De ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie hebben we geduid door de Turks-Nederlandse jongeren te bekijken in het licht van de aard van hun sociale contacten (§ 7.6.1), hun identificaties (§ 7.6.2) en hun verhoudingen tot de Nederlandse samenleving (§ 7.6.3).

7.6.1 Sociale contacten

Wat betreft de sociale contacten van Turks-Nederlandse jongeren zijn er grofweg twee groepen te onderscheiden: een groep jongeren met een etnisch homogeen sociaal netwerk en een groep jongeren die beschikt over een etnisch heterogeen sociaal netwerk, maar waarbij de primaire sociale contacten overwegend Turks zijn. Turks-Nederlandse jongeren uit beide groepen beschikken over contacten die over de etnische grenzen van hun groep heen gaan, maar variëren in de mate waarin en het belang dat ze aan deze contacten hechten. De jongeren uit beide groepen beginnen vaak op de basisschool met een vriendenkring waarin etniciteit in eerste instantie nauwelijks wordt geproblematiseerd, maar met het verstrijken van de jaren onder de jongeren steeds meer een rol gaat spelen. Een deel van de jongeren ontwikkelt een sociaal netwerk dat – naast familieleden – ook wat betreft andere belangrijke vrienden en kennissen steeds meer uit personen met een Turkse achtergrond bestaat, die bovendien vaak vanuit een vergelijkbaar wereldbeeld denken en handelen. Een ander deel van de jongeren onderhoudt eveneens in de kring van belangrijke personen vriendschappen met individuen met een niet-Turkse achtergrond. Het gaat hier-

bij vooral om jongeren die in hun vriendengroep strategisch omgaan met het niet bespreken van delicate onderwerpen en waarbij er een wederzijdse bereidheid tot acceptatie en uitleg is. Het betreft voorts vaak jongeren die zich primair identificeren met de islam en deze islam ook proberen te verbinden met Nederland.
De sociale contacten van de Turks-Nederlandse jongeren worden in eerste instantie vooral bepaald door de omgeving waarin ze opgroeien. Jongeren die in een buurt met een heterogene bevolkingssamenstelling opgroeien, hebben vaak vriendengroepen die etnisch heterogeen zijn. Andersom hebben jongeren die in Turkse of 'zwarte' buurten opgroeien dat vaak minder; zij beschikken over een etnisch homogener netwerk. Het in eerste instantie 'gegeven' heterogene karakter van de sociale netwerken van deze Turks-Nederlandse jongeren verandert als jongeren ouder worden en wanneer culturele en religieuze omgangsverschillen meer gaan spelen. Ook de sociale omgeving van de Turks-Nederlandse jongeren waarin familie en de Turkse gemeenschap een belangrijke rol spelen, beïnvloedt met wie ze omgaan. Voor een deel van de jongeren betekent dit dat ze voor een specifieke levensstijl kiezen, waarbij het als vanzelfsprekender en gemakkelijker wordt ervaren om te gaan met jongeren die dezelfde wereldbeelden hanteren en etnische achtergrond hebben. Deze ontwikkeling wordt mede ondersteund en versterkt door de interne gerichtheid van Turkse Nederlanders, evenals door breed gedeelde ervaringen van anders en ongelijkwaardig behandeld worden.

7.6.2 Identiteit en identificaties

De identificaties – met wie of wat voelen de Turks-Nederlandse jongeren zich verbonden? – hebben we in dit hoofdstuk op twee niveaus geanalyseerd. In de eerste plaats op het niveau van de Turks-Nederlandse jongeren als onderdeel van een Turkse en islamitische minderheid naast en tegenover een seculiere, autochtoon Nederlandse meerderheid. In de tweede plaats hebben we deze identiteiten en identificaties geanalyseerd binnen de dynamiek en machtsverhoudingen van de Turkse gemeenschappen in Nederland.
We hebben beschreven hoe een deel van de Turks-Nederlandse jongeren, die vaak in Nederland zijn geboren en getogen, zich om uiteenlopende redenen niet alleen met Nederland maar zich meer met Turkije, Turkse Nederlanders en/of met de islam verbonden is gaan voelen. Ervaringen er zowel in Nederland als in Turkije niet bij te (mogen) horen, hebben tot gevolg dat een deel van de jongeren hun Turks-Nederlandse of hun Turkse identiteit benadrukt. Andere jongeren benadrukken vanuit dezelfde ervaringen hun islamitische identiteit. Zo bezien is de scherpere profilering van een Turks-Nederlandse en/of een islamitische identiteit door de jongeren ten dele een reactie ten opzichte van de dominante samenleving, die in de ogen van de Turks-Nederlandse jongeren onvoldoende te kennen geeft dat zij er ook bij horen. De hiervoor geschetste verbondenheid kan niet enkel en alleen worden verklaard als een reactie op processen van uitsluiting. Voor deze jongeren gaat er ook een sterke aantrekkingskracht uit van hun verbondenheid met de Turkse Nederlanders en/of de islam waardoor ze zich in Nederland emotioneel en praktisch gesteund en thuis voelen.

In de tweede plaats hebben we deze identiteiten en identificaties geanalyseerd in de context van een brede en heterogene groep Turkse Nederlanders. Ook onder de Turkse Nederlanders, die door buitenstaanders vaak als één homogene groep worden gezien, is sprake van minderheid-meerderheidsrelaties tussen groepen die zich rond religieuze, politieke en etnische scheidslijnen en kaders bewegen. Deze scheidslijnen worden beïnvloed door de bindingen van de jongeren met Turkije, de invloed van de Turkse overheid op de Turkse Nederlanders, en gebeurtenissen in Turkije in het verleden en in het heden. Alle Turks-Nederlandse jongeren zijn bekend met deze kaders en scheidslijnen en vrijwel alle jongeren positioneren zich ook in een dergelijk kader van waaruit ze naar elkaar, naar Turkije en naar de islam kijken, en de ander beoordelen en veroordelen. Deze intern relevante kaders maken samen met de eerder geschetste identificaties van deze jongeren deel uit van de hybride identiteiten van Turks-Nederlandse jongeren.
We hebben drie relevante scheidslijnen in relatie tot potentiële conflicten tussen de Turks-Nederlandse jongeren behandeld. Het betrof de religieuze scheidslijnen tussen soennieten en alevieten en tussen de nationalistische soennieten en Hizmet, en een politiek-etnische scheidslijn tussen nationalistische Turken en de (Koerdische) aanhangers van de PKK. We stelden verder dat deze kaders en stereotype beelden deels kunnen samenvallen, maar vooral inzichtelijk worden in hun verhalen over IS, het gewelddadige conflict in Syrië, de jihad en in de vele complottheorieën die hierover de ronde doen.

7.6.3 Verhouding tot de Nederlandse samenleving

Turks-Nederlandse jongeren leven in Nederland en investeren in Nederland. Ze nemen onder andere deel aan het onderwijs, de arbeidsmarkt en zijn soms net als alle jongeren ook (lokaal) politiek actief. Kenmerkend voor veel van deze concrete bindingen met Nederland die de Turks-Nederlandse jongeren hebben, is de ervaring van het anders worden behandeld en het gevoel onvoldoende te worden geaccepteerd op basis van hun uiterlijk, naam of gedrag. Het gaat hier om ervaringen van een minderheidsgroep ten opzichte van de dominante groep in de samenleving, die de Turks-Nederlandse jongeren delen met andere (islamitische) migrantenjongeren.
Op het macroniveau hebben Turks-Nederlandse jongeren te maken met een algemeen negatief stigma van de islam, waardoor ze het gevoel hebben als potentiële terroristen te worden weggezet en zich als moslim te moeten verantwoorden voor het gedrag van anderen met wie ze zich niet verbonden voelen. Het westerse anti-islamsentiment dat ze ervaren, draagt eraan bij dat een deel van de jongeren zich sterker op de Turkse en/of islamitische identiteit gaat oriënteren.
Naast deze negatieve ervaringen op het macroniveau van de samenleving hebben Turks-Nederlandse jongeren ook op het individuele microniveau en het groeps- ofwel mesoniveau allerlei ervaringen met het anders behandeld worden in de Nederlandse samenleving. Turks-Nederlandse jongeren kunnen vaak legio voorbeelden noemen van situaties waarin ze in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, maar ook in hun naaste omgeving en op straat ongelijkwaardig en/of minderwaardig worden behandeld omdat ze er anders uitzien, zich anders gedragen, een vreemde achternaam hebben of moslim zijn.

De Turks-Nederlandse jongeren reageren verschillend op de langdurige en terugkerende ervaringen van anders en als minder behandeld worden. Sommige jongeren blijven uitleggen en verduidelijken, anticiperen op een andere behandeling en proberen in hun gedrag daarmee rekening te houden. Andere jongeren getuigen van een afnemende tolerantie en plegen 'democratisch verzet' door in de interactie met de dominante samenleving zich juist voor te laten staan op hun Turkse of islamitische identiteit. Het gevoel niet volwaardig deel uit te maken van de Nederlandse samenleving en zich als moslim te moeten verantwoorden, draagt onder de jongeren bij aan een sterkere focus op een Turks-Nederlandse en/of islamitische identiteit. De jongeren die zo'n beweging maken, wijzen op de veiligheid en warmte die de eigen gemeenschap kenmerkt en de klik die ze met jongeren daarbinnen ervaren.

Verhoudingen tot (religieus geïnspireerd) geweld en jihadistische groeperingen zoals IS

De Turks-Nederlandse jongeren presenteren tijdens de interviews twee houdingen ten opzichte van IS. In de eerste plaats komt er een beeld naar voren waarin de jongeren IS in krachtige bewoordingen afwijzen. De Turks-Nederlandse jongeren baseren zich hierbij op politieke, humanitaire en vooral religieuze argumenten. IS heeft niets te maken met de islam die zij kennen. De Turks-Nederlandse jongeren zien ook geen enkele overeenkomst tussen de jihad als persoonlijke innerlijke ontwikkeling waar ze in hun leven de nadruk op leggen en het vernietigende karakter van de gewelddadige jihad waar IS voor staat. Tegelijkertijd hebben we een houding beschreven waarin in het bijzonder een deel van de soennitische en Turks-nationalistisch georiënteerde jongeren zich in positieve zin uitlaten over IS, voor zover deze beweging de PKK bestrijdt en verondersteld wordt de soennitische Syriërs te ondersteunen. Deze jongeren legitimeren dit in politieke argumenten door te verwijzen naar het gewelddadige conflict tussen de Turkse staat en de PKK en de beleving dat de internationale gemeenschap de soennitische Syriërs in de steek laat.

We kunnen concluderen dat beide door ons beschreven houdingen van de geïnterviewde jongeren ten opzichte van IS in de eerste plaats hun kijk op het conflict in Syrië en de betrokken partijen weerspiegelen. Hun interpretatie van deze werkelijkheid wordt in sterke mate bepaald door de Turks-Nederlandse kaders waarin ze zijn gesocialiseerd. Daarnaast zijn het pogingen van Turks-Nederlandse jongeren om zich via deze duidingen tot elkaar in Nederland te verhouden en te positioneren. De negatieve en positieve uitspraken over IS, voor zover het de relatie tot de PKK en het gebrek aan internationale steun voor soennitische Syriërs betreft, zeggen daarmee meer over hun verhouding tot de Nederlandse samenleving en tot elkaar dan dat hier een directe waardering van IS uit kan worden afgeleid. Als we de attitudes van de Turks-Nederlandse jongeren in deze denkkaders interpreteren, moeten de verschillende houdingen ten opzichte van IS vooral worden geplaatst in ten eerste het Turkse debat over de autonomie van de Turkse staat, waarbij de Turkse overheid de PKK bestrijdt vanuit hun beweegredenen om een zelfstandige staat te stichten; ten tweede de strijd in Turkije tussen de dominante soennitische moslims zoals ze bijvoorbeeld in de AKP vertegenwoordigd zijn en de minderheidsgroepering van de alevitische moslims, die zich in hun bestaan ontkend en bedreigd voelen; en daarmee tot slot ook in de discus-

sies tussen Turks-Nederlandse jongeren in Nederland onderling en in interactie met de Nederlandse samenleving. Een stem voor IS is daarmee bovenal een stem tegen de PKK, voor de soennitische Syriërs en het soennitische Turkije en tegen de alawieten van Assad. Het conflict in Syrië is complex en lastig te ontrafelen, ook voor de Turks-Nederlandse jongeren. Zij doen dit door aansluiting te zoeken bij hun bekende denkkaders. De beschreven complottheorieën, hoe vergezocht ze soms ook kunnen lijken, zijn pogingen van de jongeren om op een voor hen coherente manier orde te creëren en grip te krijgen op een werkelijkheid die niet ordentelijk is.

Tot nu toe hebben we relatief veel aandacht besteed aan de interacties van de Turks-Nederlandse jongeren met de dominante samenleving. Tegelijkertijd hebben we in dit hoofdstuk aandacht besteed aan factoren die vanuit de Turkse gemeenschappen, de islam en Turkije van belang zijn in het begrijpen van de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van de Turks-Nederlandse jongeren. Jongeren worden in het Nederlandse onderwijssysteem en in een Nederlandse omgeving opgevoed en grootgebracht en worden tegelijkertijd in 'Turkse' wereldbeelden gesocialiseerd. Deze socialisatie vindt voor een belangrijk deel plaats in de gezinnen, de 'Turkse' gemeenschappen, de 'Turkse' vriendengroepen en de 'Turkse' moskeeën, en via een sterke sociale controle. Deze socialisatie verloopt in belangrijke mate langs en binnen 'Turkse' kaders en scheidslijnen. Het 'Turks' is hier consequent tussen aanhalingstekens geplaatst om te benadrukken dat het hier om een eigen Turkse identiteit gaat die is gevormd in interactie met een dominante samenleving en met Turkije. Altijd is er de Turkse staat op afstand, die onder meer via het Turkse paspoort, de militaire dienstplicht en de moskeeën een band met de Turks-Nederlandse jongeren onderhoudt. De Turkse overheid komt soms heel dichtbij door zich direct tot haar Turkse onderdanen in de diaspora te richten en daarbij op het belang van de Turkse taal en de onderlinge loyaliteit van de burgers met een Turkse achtergrond te wijzen.

Alle geïnterviewde jongeren hebben in meer of mindere mate het gevoel er in Nederland niet bij te (mogen) horen en zichzelf als moslim te moeten verantwoorden. Tegelijkertijd zijn er de Turks-Nederlandse alternatieven die de jongeren in hun directe omgeving vinden, waar ze zich thuis voelen en waar ze geen verantwoording over hun religieuze opvattingen hoeven af te leggen. Alle jongeren in dit onderzoek willen een goede opleiding, een mooie baan en er in Nederland als volwaardig moslim en/of als Turks-Nederlandse jongere bij horen. Een deel van de jongeren slaagt hier goed in en is in staat de verschillende invloeden en wereldbeelden te combineren. Voor een ander deel van de Turks-Nederlandse jongeren fungeert de identificatie met de Turkse Nederlanders en Turkije als een warm bad die biedt wat ze missen en niet kunnen krijgen of vinden in interactie met de dominante samenleving.

Noten

1 Volgens de bevindingen in de peiling van FORUM/Motivaction (2014) was 87% van de Turks-Nederlandse jongeren (n = 300) het eens met de stelling 'dat het goed is dat groepen die in naam van de Jihad strijden zorgen voor verandering' (FORUM 2014: 10). Hetzelfde percentage jongeren in hetzelfde onderzoek vindt 'het goed dat er steun is van Nederlandse moslims voor groepen zoals IS' (FORUM 2014: 10). Algemener geformuleerd zouden de Turks-Nederlandse jongeren in dat onderzoek positief staan

ten opzicht van IS en de ‘deelname van Nederlandse moslims aan de gewapende strijd in Syrië en Irak’. De Marokkaans-Nederlandse jongeren in die studie uiten zich ‘uitgesproken negatief over ISIS en het geweld dat zij gebruikt, en [zij] keuren [...] het vertrek van Nederlandse jongeren naar Syrië af’ (FORUM 2014: 1).

2 In dit hoofdstuk gebruiken we de term ‘Turks-Nederlandse jongeren’ voor de jongeren met zowel een Turkse als een Koerdische achtergrond, tenzij anders is aangegeven.

3 Zie bijlage B7.1 op www.scp.nl voor een volledige uiteenzetting van de methoden van onderzoek.

4 Voor een overzicht van de ontwikkelingen na 2000 van Turks-Nederlandse jongeren op sociaaleconomische terreinen: zie Staring et al. (2014).

5 Elk citaat is vergezeld van een unieke code die laat zien of de respondent een jongere (J), een bestuurslid (B) of een expert/deskundige (E) is. Verder wordt in deze code zichtbaar of er een man (M) of een vrouw (V) aan het woord is. Tot slot heeft elke respondent een nummer. De respondent JV22 staat dus voor een jonge vrouw met nummer 22.

6 Deze vraag krijgt in de context van een interviewsetting over sociaal-culturele ontwikkelingen, waarbij de Turks-Nederlandse jongeren worden geïnterviewd door een vertegenwoordiger van de dominante groep, een heel andere betekenis dan wanneer de jongeren er onderling over spreken. Een deel van de Turks-Nederlandse jongeren interpreteert deze vraag in de context van de discussie over islam en mogelijke risico’s op radicalisering.

7 De Partij voor Rechtvaardigheid en Ontwikkeling (Adalet ve Kalkınma Partisi), ook wel de AKP, is de partij van de huidige president van Turkije (Recep Tayyip Erdoğan) en de Turkse premier (Ahmet Davutoğlu).

8 Het Topkapı Sarayı is het oude paleis van de sultans en momenteel als museum in gebruik.

9 Deze naam is fictief.

10 Op 13 september 2015 protesteerden ongeveer 3000 Turkse Nederlanders en Koerdische Nederlanders tegen de PKK en het toenemende geweld in Turkije. Het protest was ook gericht tegen de subjectieve berichtgeving van de Nederlandse media, die een te positief beeld van de PKK neerzetten in hun berichtgeving (zie Zaman Vandaag, 2015). Ook de zelfmoordaanslag in Ankara op 10 oktober 2015 leidde niet alleen in Turkije, maar ook in Nederland tot verschillende demonstraties en herdenkingstochten. Zo was er op 17 oktober een ‘protestmars in Deventer voor slachtoffers Ankara’, aldus de headline van de NOS. De Turkse culturele vereniging Haci Bektas Veli, die de tocht had georganiseerd, wilde met de mars protesteren tegen het geweld in Turkije en steun betuigen aan de slachtoffers en nabestaanden (NOS, 2015b).

11 De Koerdische Arbeiderspartij (Partiya Karkerên Kurdistan) ook wel de PKK genoemd, is in 1978 opgericht door Abdullah Öcalan. De PKK ambieert een onafhankelijke Koerdische, communistische staat. Binnen Europa wordt de PKK sinds 2002 als terroristische organisatie aangemerkt (Staring et al. 2014).

12 Zie bijvoorbeeld de berichten op Facebook-pagina’s zoals Dutch.Turks.nl en de uiteenlopende reacties op de geplaatste berichten.

13 Zie bijvoorbeeld het interview met de *stand-up comedian* Erhan Demirci die fan van Galatasaray en Anderlecht is. Hij antwoordt: ‘In Turkije is het ook zo dat iedere ploeg een bepaalde attitude of opvoeding meedraagt. Supporters van Beşiktaş zijn anarchisten en betogen fel tegen president Erdoğan. Galatasaray was vroeger de club van de rijken en Fenerbahçe van de armen. De laatste jaren is dat wel een beetje veranderd, omdat Fenerbahçe nu over veel meer middelen beschikt dan vroeger. [...] Hier in Brussel heb ik twee goede vrienden en de ene is voor Fenerbahçe en de andere voor Beşiktaş. Beşiktaş is het kleinere broertje van de drie en daarmee plagen we hem wel. We hebben wel afgesproken om elkaar te mijden tijdens derby’s. Ik ken ze al twaalf jaar en we hebben nog nooit een derby samen bekeken. We zijn gewoon bang om iets verkeerds te roepen tijdens de wedstrijd en dat onze vriendschap daardoor kapot zou gaan. Na de wedstrijd lachen we elkaar wel uit.’ (Dauvillé, 2014)

14 De Noor Anders Breivik is veroordeeld voor een bomaanslag in Oslo en een aanslag op een jongerenkamp op het Noorse eiland Utøya op 22 juli 2011, waarbij 77 jongeren zijn omgekomen.

15 DAESH of DAES staat voor '*dawlat al-Islamiyah f'al-Iraq wa belaad al-sham*' en betekent Islamitische Staat in Irak en Groot Syrië. Het gebruik van het Arabische DAES impliceert een verwijzing naar een terroristische organisatie en niet zozeer naar een islamitische organisatie.

16 Salafisten houden er ook verschillende meningen over IS op na. Zo veroordeelde een salafistische vrouw met een Marokkaanse achtergrond, die ook aan de gesprekken deelnam, maar niet als respondent is meegenomen, IS wel onomwonden tot een niet islamitische, terroristische organisatie.

17 Lang niet alle jongeren volgen voortdurend de Turkse (social) media. Sommigen geven aan perioden niet te kijken, omdat ze de 'ellende' niet kunnen verdragen of omdat het te veel afleidt van hun Nederlandse leven.

18 Dit was ook de inzet van een anti-PKK demonstratie op 15 september 2015? in Rotterdam (Zaman Vandaag 2015).

19 Van de ongeveer 240.000 stemgerechtigde Turkse Nederlanders zijn 76.500 personen (32%) met de Turkse verkiezingen in juni 2015 gaan stemmen. Tijdens de verkiezingen in november 2015 liep dit aantal op tot 114.000 stemmers, bijna de helft van de in Nederland woonachtige Turkse stemgerechtigden (Het Parool 2015).

20 Een gebruikelijk onderscheid in islam betreft het onderscheid tussen de 'grote jihad' en de 'kleine jihad'. De term jihad betekent feitelijk 'strijden' of 'streven' op het pad van Allah. Terwijl de 'grote jihad' verwijst naar individuele innerlijke beheersing van mogelijke verleidingen en het ego, heeft de 'kleine jihad' betrekking op 'de gewapende strijd tegen degenen die de islam of de eenheid van de islamitische heerschappij bedreigen' (Cook 2005: 32-48).

21 Copiloot Lubitz liet op 24 maart 2015 zijn vliegtuig opzettelijk neerstorten, waarbij 150 inzittenden om het leven kwamen (BEA 2015).

22 Naar aanleiding van een deel van de bevindingen in dit onderzoek is nader onderzoek verricht naar de beelden van islamitische jongeren over zionisten en joden (Van Wonderen et al. 2015). Er werd echter geen onderzoek geïnitieerd naar de negatieve houding van autochtone jongeren ten opzichte van moslims. De uitkomsten van dit nadere onderzoek door het Verwey Jonker Instituut werden na de afronding van het onderhavige veldwerk gepubliceerd en worden door de Turks-Nederlandse jongeren in het onderhavige onderzoek dan ook niet besproken. Inmiddels heeft minister Asscher aangegeven in 2016 onderzoek te laten doen naar islamofobie in Nederland.

8 Met twee maten gemeten

Leen Sterckx en Barbara van der Ent

8.1 Aanleiding en opzet

Parallel aan het onderzoek onder Turks-Nederlandse jongeren voerde het SCP een onderzoek uit naar de ontwikkelingen in de sociaal-culturele positie van Marokkaans-Nederlandse jongeren en naar hun opvattingen over religieus gemotiveerd geweld.
We hebben de Marokkaans-Nederlandse jongeren rond dit thema bevraagd op dezelfde manier als we bij de Turkse Nederlanders deden (zie hoofdstuk 7), om een vergelijking tussen de twee groepen te kunnen maken. De sociaal-culturele positie van jongeren van beide groepen blijken sterke overeenkomsten te vertonen, maar op belangrijke punten staan de jongeren met een Marokkaanse achtergrond op een heel andere manier in het leven en in de samenleving dan Turks Nederlandse jongeren.
Het SCP voerde zeven focusgroepgesprekken met Marokkaans-Nederlandse jongeren tussen de 18 en de 30 jaar. Daarnaast voerden we een focusgroepgesprek met sleutelinformanten: een aantal professionals en ondernemers die door hun jarenlange werk en ervaring zicht hebben op de leefwereld van Marokkaans-Nederlandse jongeren. Een deel van deze sleutelinformanten is zelf van Marokkaanse herkomst. Bij de samenstelling van de focusgroepen zorgden we voor een evenwichtige verdeling van jongeren met een verschillend opleidingsniveau en geslacht, zowel uit de Randstad als daarbuiten. Alle jongeren behoren tot de tweede generatie: ze zijn in Nederland geboren of als jonge kinderen naar Nederland gekomen en zijn in Nederland opgegroeid. Twee van de focusgroepgesprekken werden gehouden met respectievelijk zeer religieuze mannen (salafisten) en zeer religieuze vrouwen (die zichzelf niet tot de salafistische stroming rekenen). In totaal spraken we met 40 Marokkaans-Nederlandse jongeren (voor een verdere toelichting zie bijlage 8 op www.scp.nl). Omdat de nadruk op de Turks-Nederlandse jongeren lag, is onder de groep van Marokkaanse herkomst minder uitgebreid veldwerk verricht. Onze bevindingen komen overeen met wat uit ander kwalitatief onderzoek over de sociaal-culturele positie van Marokkaans-Nederlandse jongeren en hun opvattingen over de situatie in het Midden-Oosten blijkt (Sterckx et al. 2015). Daarom denken we dat de bevindingen in dit hoofdstuk weergeven wat onder een brede doorsnee van de Marokkaans-Nederlandse jongeren leeft. Daarbij moeten we de kanttekening maken dat we degenen met de extreemste opvattingen met deze vorm van onderzoek hoogstwaarschijnlijk niet bereiken. We kunnen ook geen uitspraken doen over het aandeel jongeren dat een bepaalde opvatting heeft of over de verspreiding van extremistisch gedachtegoed. Wel biedt dit hoofdstuk inzicht in hoe jonge Marokkaanse Nederlanders gebeurtenissen in het Midden-Oosten, in Nederland en in de rest van de wereld interpreteren, welke redeneringen ze volgen en hoe ze tot hun denkbeelden over de Nederlandse samenleving komen, over hun positie daarin en over religieus gemotiveerd geweld.

We beginnen dit hoofdstuk met een paragraaf over de identificatie van deze jongeren. Vervolgens gaan we in op hun opvattingen over religieus geïnspireerd geweld en enkele specifieke actuele contexten waarin dat aan de orde is: de opkomst van Islamitische Staat (IS), de burgeroorlog in Syrië en Nederlandse Syriëgangers, en ten slotte aanslagen op Europese bodem. Ook vroegen we de jongeren naar de betekenis van en hun houding ten opzichte van het concept 'jihad'. Bovendien geven we in deze paragraaf weer vanuit welke referentiekaders de jongeren tot hun interpretatie van de verschillende conflicten in het Midden-Oosten en van religieus geïnspireerd geweld daarbuiten komen. In de rest van het hoofdstuk gaan we dieper in op de positie van de jongeren in de Nederlandse samenleving en hun relatie daarmee, omdat daarin in belangrijke mate de verklaring voor de eerder geschetste opvattingen en denkbeelden ligt. De sociale, culturele en emotionele dimensies (van afstand) die in dit rapport centraal staan (zie hoofdstuk 2), spelen hierbij vanzelfsprekend een belangrijke rol.

8.2 Identificatie

We beginnen dit hoofdstuk met de emotionele dimensie van de sociaal-culturele positie van jongeren van Marokkaanse herkomst in Nederland (zie ook hoofdstuk 2). We gingen na in hoeverre deze jongeren, die in Nederland zijn opgegroeid in gezinnen met wortels in Marokko, zich verbonden voelen met de Nederlandse samenleving enerzijds en met de cultuur van het herkomstland (van hun ouders) anderzijds. We vroegen hun onder andere of en in welke situaties ze zich Nederlands, dan wel Marokkaans voelen. We vroegen hun ook welke andere identiteiten voor hen belangrijk zijn.

8.2.1 Identiteit met veel facetten

De jongeren in dit onderzoek hebben een identiteit met meerdere facetten, waarbij ze zich onder andere als Marokkaan, als Nederlander en als moslim identificeren. Ze zijn Marokkaans omdat hun (groot)ouders uit Marokko komen, ze een 'Marokkaanse opvoeding' hebben gehad en van huis uit de Marokkaanse cultuur hebben meegekregen. Daaronder verstaan ze bijvoorbeeld Marokkaanse tradities, feesten en rituelen, de gerichtheid op familie en de familieverhoudingen die als anders dan de Nederlandse worden gezien. De jongeren zijn Nederlands omdat ze in Nederland zijn geboren en getogen, hun leven zich in Nederland afspeelt, ze thuis met hun broers en zussen en soms met ouders Nederlands spreken en omdat ze een Nederlands paspoort hebben. De jongeren zijn ook moslim, omdat religie een belangrijke rol in hun leven speelt. Voor de jongeren kunnen deze verschillende identiteiten naast elkaar bestaan: het een sluit het ander niet uit. Ze zijn naar eigen zeggen een 'mengelmoes' van Nederlands, Marokkaans en moslim (maar ook van andere identiteiten, bijvoorbeeld Berber, Arabier, Utrechter, Zaankanter of Brabander).

MH [1] *Dat is een mengelmoes van heel wat stempels. Ik voel me vooral Marokkaan. Dat was vijf jaar geleden heel anders. Ik voel me Marokkaan, maar ook Nederlander. Ik voel me Berber. Ik voel mezelf ook een Arabier, want Marokko is gewoon deel van de Arabische wereld. Ik voel me moslim, ik voel me Utrechter. Ik voel me echt van alles. En ik vind het*

ook prima, want ik vind niet dat je één bepaalde kant op moet gaan. Ik noem het moslim zijn nu als een van de laatste dingen. Maar voor mij komt dat wel echt op plek één.

De jongeren combineren de Marokkaanse en de Nederlandse identiteit, en dat heeft als voordeel dat ze zich gemakkelijk in verschillende contexten kunnen bewegen. Ze zien het als een voordeel dat ze twee culturen kunnen samenbrengen. Aan de andere kant voelen de jongeren dat ze er noch in Nederland, noch in Marokko voor 100% bij horen. Ze worden door de autochtonen in beide landen niet gezien en geaccepteerd als 'van de eigen soort'.

VH *Ook al zijn we tweede generatie allochtoon, je kan niet zeggen van: 'Ik ben Marokkaan' of 'ik ben Nederlander'. Ik ben beide. Je moet niet vergeten waar je vandaan komt. En dat is mooi dat je dat extra mee hebt. Maar je moet ook niet vergeten waar je geboren bent en waar je je ogen geopend hebt: hier in Nederland. Je krijgt hier alle kansen. [...] Dus dat kan je ook niet achterwege laten, en zeggen: 'Nederland is niks, het doet me niks.' Het is én, én.*

MH *Maar van de buitenkant horen we bij niks. Want in Nederland zeggen ze dat je Marokkaan bent. En in Marokko zeggen ze: 'Je komt niet van hier.' Je bent een Europeaan, je bent een Nederlander, je hebt een rood paspoort.*

Hoe de jongeren zich identificeren – of ze zich Nederlands voelen of Marokkaans – is afhankelijk van de context en van hun ervaringen. Als de jongeren op vakantie in Marokko zijn, worden ze er door de plaatselijke bevolking op gewezen dat ze er niet echt bij horen: ze worden 'Nederlanders' genoemd.

Een belangrijke context waarin ze zich Marokkaans voelen, is wanneer ze er – meestal door uitspraken of handelingen van autochtone Nederlanders – aan worden herinnerd dat ze als 'Marokkaans' worden gezien. De identiteit van deze jongeren heeft dus meerdere facetten: net als jongeren van Turkse herkomst hebben de Marokkaans-Nederlandse jongeren een 'hybride identiteit' (zie hoofdstuk 7). Toch wil dat niet zeggen dat ze met hun identiteit kunnen 'spelen' en in verschillende contexten naar believen andere aspecten ervan naar voren kunnen schuiven. Jongeren van Marokkaanse herkomst hebben sterk het gevoel dat ze hun identiteit (of hoe ze zich identificeren) niet zelf in de hand hebben: anderen bepalen dat in belangrijke mate voor hen. Ze ervaren dat de Nederlandse identiteit hun wordt ontzegd, terwijl de Marokkaanse identiteit hun wordt opgedrongen, ondanks het feit dat deze twee identiteit wat hen betreft goed naast elkaar kunnen bestaan. Een respondent omschreef zijn identiteit treffend als 'een jasje dat je aan twee kanten kan dragen, maar waarvan je zelf niet kan beslissen hoe je het in welke situatie draagt.'

MH *Wij zijn net jasjes die je binnenstebuiten kan dragen. Dubbelzijdig. Als we daar zijn, doen we Nederlandse kant en hier doen we de Marokkaanse kant.*

L1 *Je kunt ook niet altijd kiezen.*

MM2 *Ik wou dat je het zelf kon bepalen.*

MH4 *Zonder dat je dat zelf bepaalt inderdaad.*

L1 *Dus iemand doet jou een jas om eigenlijk. Heb je nooit de neiging om die jas uit te trekken dan?*

MH4 *Ikzelf, ik heb daar echt maling aan. Het boeit mij niet. Lekker belangrijk.*

L1 *Een jas is maar een jas.*

ML1 *Als 'ie je maar warm houdt.*

MH4 *Als mijn zakken zijn gevuld, dan ben ik...*

L2 *Dat klinkt op een of andere manier heel Nederlands.*

MH4 *Maar ik geef het wel uit. [Gelach.] Als je het zo bekijkt, ben ik de Marokkaan.*

8.2.2 De Marokkaanse identiteit als stigma

Terwijl de jongeren in het voorgaande citaat (schijnbaar?) gelaten reageren, toont een deel van de jongeren veel frustratie over het feit dat ze Nederlands zijn en zich Nederlands voelen, maar niet als zodanig worden gezien. Ze stellen dat je je wel kunt identificeren als Nederlands, maar dat dit door autochtone Nederlanders vaak niet wordt geaccepteerd. De vrouwen in het volgende citaat, alle hoogopgeleide, werkende, orthodoxe moslima's, zijn strijdbaar en claimen het recht om zich Nederlands te noemen met grote felheid.

VM4 *Maar wat ik zo gek vind, wij zijn eigenlijk Nederlanders, maar we noemen onszelf Marokkaans. Nederlanders noemen ons Marokkanen, maar we zijn eigenlijk Nederlanders. Snap je? Dat [zijn we] gewend, maar het klopt niet helemaal.*

L1 *Jullie zeggen dat je eraan gewend bent geraakt, maar het zit jullie toch wel dwars, proef ik. Je vindt het niet leuk.*

VH5 *Nee, want ik hoor erbij. Ik ben Nederlander, ik ben hier geboren. Dit is mijn land. Als iemand zegt: 'Ga terug naar je eigen land.' [...] 'Doe geen moeite, ik ben er al.' [...] Ik hoor erbij, daarom vecht ik door.*

VH2 *Ik ben hier. Er was ook laatst iemand die tegen mij zei: 'Hoe is het om in Marokko te wonen?' Ik zeg: 'Geen idee.' Ik zeg: 'Hoe is het om in China te wonen?' 'O ja, natuurlijk, je bent Nederlands.' Dan word je eraan herinnerd, dat blijft maar doorgaan.*

VM1 *Daardoor voel je je geen Nederlander, denk ik.*

VH5 *Ik hou me eraan vast. Ik ben hier geboren. Dit is mijn land.*

L1 *En hoe is dat bij de anderen? Jij voelt je ook Marokkaan? Jij identificeert je als Marokkaans?*

VM1 *Ja, het is een soort van gewoonte geworden. Iedereen noemt je Marokkaans, dan ben je Marokkaans. Ik ben ook Nederlands, maar ik ben niet Nederlands-Nederlands. Dat is ook iets wat met de jaren mee gewoon... wat met de paplepel ingegoten is.*

L1 *Wanneer ben je Marokkaans? En wanneer Nederlands?*

VH2 *Eigenlijk ben ik 110% Nederlands. Ik voel me Marokkaans op het moment dat ik eraan herinnerd word dat ik Marokkaan ben.*

Terwijl de Turkse identiteit een krachtige, positieve manier is voor jongeren met een Turkse achtergrond om zich te identificeren (zie hoofdstuk 7), heeft de Marokkaanse identiteit in de verhalen van de jongeren met een Marokkaanse achtergrond meer het karakter van een stigma. De meeste jongeren hebben het gevoel dat ze binnen de Nederlandse samenleving systematisch op afstand worden gezet, als anders worden gezien en anders worden behandeld op grond van hun etniciteit. Op dit gevoel, de ervaringen die eraan ten grond-

slag liggen en de reacties van de jongeren, komen we in paragraaf 8.5 terug. In deze paragraaf geven we alleen weer wat het doet met de manieren waarop de respondenten zich identificeren.
De manier waarop de jongeren zich identificeren, verandert in de loop der jaren. Verschillende respondenten vertellen dat ze tijdens hun puberteit in een identiteitscrisis terechtkwamen. Ze worstelden met hun dubbele bindingen; met het feit dat ze zichzelf als Nederlands beschouwen, maar vaak niet als 'echt Nederlands' worden gezien en in het hokje 'Marokkaans' worden geplaatst. Bovendien worstelden ze met het feit dat zij hun Marokkaanse of islamitische identiteit als iets positiefs beschouwen, maar dat die in het maatschappelijk debat met veel negatieve dingen (zoals overlast, criminaliteit en moslimterrorisme) wordt geassocieerd. Twijfels over de identiteit horen bij de levensfase van de puberteit, maar nemen bij deze jongeren een andere vorm aan dan bij autochtone jongeren.
Meestal geven de jongeren aan dat ze zich na deze identiteitscrisis meer als Marokkaans identificeren. Dat heeft te maken met enerzijds het feit dat ze zich meer gaan verdiepen in hun Marokkaanse wortels die hen onderscheiden van andere Nederlanders en anderzijds met het feit dat ze vaker in situaties terechtkomen waarin ze 'op afstand worden gezet'. Naarmate ze hun kindertijd ontgroeien, krijgen ze vaker te maken met discriminatie, bijvoorbeeld wanneer ze op zoek gaan naar werk of een stageplek. Voor meisjes begint dat vaak wanneer ze een hoofddoek gaan dragen en daarom anders worden behandeld, voor jongens wanneer ze worden geweigerd aan de deur van de discotheek of regelmatig staande worden gehouden door de politie. Een aantal jongeren ontleent er ook een zekere 'geuzentrots' aan om zichzelf als Marokkaans te profileren.

L2 *Hoe zou je jouw eigen identiteit omschrijven?*

MH2 *Ik ben nu 26. Tien jaar geleden voelde ik me echt Nederlander. En dat Marokkaanse, daar had ik heel weinig mee. Ik weet dat ik er vandaan kwam, ik ging er elk jaar op vakantie heen. Maar hoe mij dat vormde, viel best mee eigenlijk. [...] Maar dat is in de loop der jaren echt helemaal omgeslagen [...] naar 80% Marokkaans en 20% Nederlands.*

L1 *Waarom is dat?*

VH3 *Ik denk: naarmate je ouder wordt, je meer op zoek gaat naar je roots. Als je jong bent, krijg je het van huis uit mee, elk jaar op vakantie, of in het busje of in het vliegtuig. En verder weet je niks. Maar hoe ouder je wordt, vorm je je identiteit steeds meer.*

MH2 *Vooral wat *VH3 zei, gewoon wie je bent, je identiteit. Het vormt je, je bloed, je aderen, je weet het wel. Maar het maatschappelijk klimaat in Nederland heeft daar ook gewoon aan bijgedragen. Zeer zeker. Je wordt in een bepaald hoekje gedouwd. Als je toch altijd als Marokkaan wordt gezien... Prima, dan ben ik het ook.*

L1 *Hoe werd je daarmee geconfronteerd? Heb je daar voorbeelden van, van momenten dat je gedacht hebt: 'Ik ben dus blijkbaar toch een Marokkaan?'*

MH2 *Kleine dingen. Vooral wat je in de media leest. [...] Of als je in de supermarkt staat, tasjes die extra hard worden vastgegrepen. In de avond lopen ze met een boog om je heen. Dat soort kleine dingen.*

Tegelijkertijd zeggen de jongeren uit dit citaat dat ze zich minder aantrekken van negatieve uitlatingen over Marokkanen dan een paar jaar geleden. Ze kunnen het beter van zich afzetten.

MH1 *Eigenlijk [ben ik] gewoon volwassener en ouder geworden. Het is niet dat er iets groots is gebeurd. Ik voel me nog steeds evenveel Marokkaan. Maar het heeft geen nut om erop te reageren, om erop in te gaan.*

MH2 *Als ik naar mezelf kijk. Je tenen worden veel korter. Je bent minder lichtgeraakt. Je krijgt ook een soort van schild, weet je wel. Je bouwt een schild op. Je wordt niet meer zo snel geraakt. Het doet je niks meer. Je hebt het al zo vaak gehoord. Je wordt gewoon 'hard', je groeit ermee op. Het went.*

Jongeren en sleutelinformanten zeggen dat er naar hun mening ook iets is veranderd in het maatschappelijk klimaat. De houding tegenover Marokkanen en vooral tegenover moslims is na de eeuwwisseling negatiever geworden. De aanslagen in New York op 11 september 2001 (9/11) vormden wat dat betreft een keerpunt. De oudere jongeren spreken uit eigen ervaring, anderen halen ouders of andere oudere familieleden aan, die stellen dat ze vóór de eeuwwisseling meer werden geaccepteerd dan nu. Daardoor zouden jongeren het tot een jaar of vijftien geleden gemakkelijker hebben gehad om hun dubbele identiteit te plaatsen en uit te dragen.

SMAVH *Ik denk dat dat vooral… Dan gaan we terug naar 2001, dat daar de omslag plaats heeft gevonden. Voor die tijd heb ik me nooit hoeven verantwoorden over mijn geloof of over mijn afkomst. Men had interesse en het was een gemeende interesse. Na 9/11 was dat zo anders, het was van: jij hebt de aanslagen gepleegd en alles is zo fout. Ik heb medelijden met diegenen die na mij zijn gekomen en naar de middelbare school en basisschool zijn gegaan, want de focus op je identiteit is zo veel malen groter dan dat het voor mij is geweest.*

Veruit de meeste van onze respondenten zijn Berbers. De taal en cultuur hebben ze van huis uit meegekregen, maar verder speelt de identiteit van Imazighen (Berbers) weinig tot geen rol in de identificatie van deze jongeren. Ook dat is een verschil met de Turkse Nederlanders, voor wie het politiek beladen is om zich in Nederland te identificeren als behorende tot de ene of de andere etnische subgroep, net zoals het dat is in Turkije.
De Marokkaans-Nederlandse jongeren zijn in tegenstelling tot hun leeftijdsgenoten met een Turkse achtergrond nauwelijks georiënteerd op de media en politiek van het land van hun ouders. Politieke en maatschappelijke discussies uit Marokko lijken amper een rol te spelen in hun leefwereld. Desgevraagd zeggen sommigen dat hun Berberse achtergrond of het afkomstig zijn uit een bepaalde stad of omgeving nog wel een rol speelt voor hun ouders, bijvoorbeeld bij de partnerkeuze, maar voor de jongeren persoonlijk is het weinig relevant. Het lijkt erop dat Marokkaans-Nederlandse jongeren over de grenzen van etnische, sociale en regionale subgroepen uit de Marokkaanse context heen overeenkomsten vinden op basis van gedeelde ervaringen en dezelfde benadering van hun geloof: de islam.

Het geloof zien ze als een van de belangrijkste aspecten van hun identiteit en hiermee slaan ze bruggen over de grenzen van de eigen etnische groep heen.

8.2.3 De moslimidentiteit

Een identiteit die de jongeren wel zelf kunnen kiezen en die ze vrijwel zonder uitzondering op de eerste plaats zetten, vóór enige andere etnische of nationale identiteit, is die van 'moslim'. Hoewel er verschillen zijn tussen onze respondenten wat betreft de mate waarin ze het geloof praktiseren (af te lezen alleen al aan de uiterlijke verschijning van jonge vrouwen en mannen), noemen ze de islam allemaal als bepalend in hun leven. Mensen willen zich over het algemeen graag identificeren met een morele gemeenschap (Ellemers et al. 2014) en voor de Marokkaans-Nederlandse jongeren is dit de moslimgemeenschap.
De islam verschijnt in hun verhalen als moreel referentiekader dat richting geeft in alle aspecten van het leven van de jongeren. Zoals de respondenten in het hierna volgende citaat aangeven, is de islam een levenswijze. Dit citaat komt uit de focusgroep met streng gelovige vrouwen, maar ook in de andere focusgroepen kwam de islam als levenswijze naar voren.

L1 *Jullie zeggen allemaal: religie staat op de eerste plaats. Is dat ook hoe je jezelf in de eerste plaats zou definiëren: ik ben moslim?*

Mix *Ja.*

VH2 *Absoluut. Ik ben niet de perfecte moslim, niet de moslim die de regels perfect naleeft, maar ik ben zeker een moslim.*

VM4 *Dat is het mooie, regels naleven, je beleeft de islam zoals je... Het is niet iets aparts, het is een geheel. De manier van leven zoals [het] hoort.*

Mix *Het is een levensstijl.*

VH2 *Als je één dag met een moslim meedraait, dan zal je heel veel verschillen meemaken. Wij bidden bijvoorbeeld vijf keer per dag, nu het ramadan is vast je. Als ik mijn kind te eten geef, zeggen wij altijd* 'Bismillah'. *'Eet in de naam van God.'*

L1 *Waaruit bestaat de islamitische levenswijze? Je hebt al een paar dingen genoemd. Zijn er nog dingen waar dat in zit?*

VM4 *Voor mij is dat het gebed, de aanbiddingen. Wat ik ook mijn kinderen heb aangeleerd, dat we Koran lezen, dat we smeekbedes doen. Dat is een stukje islam. Maar aan de andere kant, als ik mijn buurvrouw tegenkom, dat ik haar help wanneer ze hulp nodig heeft. Dat als ik iemand tegenkom op straat, dat ik vriendelijk ben. Het maakt niet uit wat het is, maar dat je het goede doet. Wat jij voor jezelf wilt, dat je dat een ander wenst. Dat is iets wat heel zwaar weegt in mijn islam: vrede.*

VH5 *Ik ben het helemaal met je eens, dan denk ik zelfs nog verder: het milieu niet vervuilen. Dat soort dingen. Het gaat verder dan datgene wat we denken: 'Ze dragen een hoofddoek, ze bidden en ze vasten.' Dat dat het enige is. Maar er is zo veel meer. Juist het bouwen van een goede samenleving waar iedereen thuishoort en mag zijn wie hij mag zijn.*

Een onderdeel van de islamitische levenswijze is de plicht om zich te blijven ontwikkelen. Voor de hogeropgeleiden (zeker voor vrouwen) heeft dat ook betrekking op de ambitie om

te studeren, maar voor iedereen betekent het dat een moslim zich steeds verder moet verdiepen in het geloof. De jongeren spreken veel in termen van kennis opdoen over het geloof. Personen die verder gevorderd zijn op het pad van kennis van het geloof, en die daar ook naar leven, hebben veel status in de ogen van andere moslimjongeren.
Een belangrijk deel van de praxis van de gelovige jongeren lijkt eruit te bestaan dat ze bij allerlei aspecten van het leven stilstaan, ook bij kleine alledaagse dingen, om te bedenken hoe ze zich op dat gebied (nog) beter door de regels van de islam kunnen laten leiden. Daarbij moeten ze op zoek naar informatie, bronnen die daar iets over te melden hebben en die bronnen ook kritisch met elkaar vergelijken alvorens er een als richtlijn te kiezen. Met de ontwikkeling van een leefstijl die meer in lijn is met de islam ben je nooit klaar.

VH *Ik sluit me bij de dames aan dat de islam heel erg een levenswijze is. Maar ook wat ik er fijn aan vind, als mens leef je soms op de automatische piloot en de islam helpt je met bewust gedragen. Dat je vijf keer per dag bidt, kleine dingetjes, zoals als je een huis binnen treedt, dat je met je rechtervoet als eerst naar binnen gaat. Op die manier is voor mij islam dat je bewuster leeft. Je denkt meer over dingen na.*

We vonden ook aanwijzingen dat er onder Marokkaans-Nederlandse jongeren sprake van groepsdruk kan zijn in de richting van een identificatie als moslim en het zich meer gedragen in lijn met de geloofsregels. Een salafistische jongeman zei:

MH *Wij hebben het heel vaak over ons werk. Maar ook over geloof. Dat op nummer één. Met geloof probeer je elkaar toch aan te sporen en aan te zetten tot het goede. Als je ziet dat iemand iets verkeerd doet op straat, dat je dan meteen zegt dat het niet mag. Begrijp je? Daar heb je het dan over. Daar discussieer je dan over. Hij heeft weer een andere mening dan ik. Het geloof houdt ons toch een beetje in bedwang. Het kan zijn dat wij wel een andere mening hebben, maar wel dezelfde gedachten.*

L1 *Wat bedoel je met een andere mening maar dezelfde gedachten?*

MH *Ik kan niet gaan geloven zoals ik wil en hij zoals hij wil. Je mag wel een andere mening hebben, maar het geloof is hetzelfde. Het inzicht verschilt. De gedachte erachter is één.*

Verschillende auteurs hebben erop gewezen dat het islamitisch reveil onder Marokkaans-Nederlandse jongeren van de laatste jaren voor een deel op gang is gebracht en gestimuleerd door de toenemende animositeit ten aanzien van de islam en moslims in de Nederlandse samenleving (De Koning 2008). Moslims kregen na gebeurtenissen als 9/11 en de moord op Theo van Gogh steeds meer kritische vragen over hun geloof. Marokkaanse jongeren konden met die vragen en met hun eigen onzekerheden over het combineren van een islamitische leefstijl met de westerse samenleving nauwelijks terecht bij de oudere generaties (Turkse jongeren daarentegen kunnen met vragen terecht bij een van de gevestigde moskeeorganisaties; vgl. Benyaich en Omar 2014). Ze wenden zich daarom tot charismatische predikers en het internet voor antwoorden. In die kringen domineren salafistische geleerden, omdat vooral zij informatie in het Nederlands (in plaats van het Arabisch) aanbieden op internet (Roex et al. 2010). De salafisten propageren een leefstijl die zo veel mogelijk die van de eerste volgelingen van de profeet benadert.[2] Vandaar dat in de praxis

van zo veel gelovige Marokkaans-Nederlandse jongeren (ook van degenen die zichzelf niet zien als salafist) de salafistische boodschap van het streven naar een zuiverder islamitische levenswijze doorklinkt (Benyaich en Omar 2014).

De nadruk op het bestuderen en kritisch vergelijken van bronnen en het streven naar bewust leven en voortdurende zelfverbetering resulteert in een moderne, individualistische en reflexieve manier van geloven (Beekers 2015; De Koning 2014). Beekers (2015) stelt in zijn proefschrift dat in Nederland hedendaagse christelijke jongeren en jonge moslims met een Marokkaanse achtergrond met elkaar gemeen hebben dat ze het leven in een westerse samenleving – met verleidingen en leefstijlen die haaks op de regels van het geloof staan – als een uitdaging of een opeenvolging van beproevingen zien waaraan ze hun geloof scherpen. Ze kiezen heel doelbewust voor een andere leefstijl dan ongelovige leeftijdsgenoten. Daardoor zetten ze zichzelf wel op afstand van de dominante Nederlandse jongerencultuur.

De moslimidentiteit komt in de focusgroepen met Marokkaans-Nederlandse jongeren naar voren als een *resistance identity* (Castells 1997): een identiteit die het gevolg is van de maatschappelijke devaluatie en stigmatisering van een groep – zoals de Marokkaanse Nederlandse moslimjongeren ondervinden, maar ook als onderdeel van internationale ontwikkelingen – en die wordt gekenmerkt door het aannemen van normen en waarden waarmee men zich onderscheidt van de dominante cultuur. De *resistance identity* stelt de dragers ervan in staat om eigenheid te behouden en zich te manifesteren wanneer ze het gevoel hebben dat niet te kunnen op de geijkte manieren als burgers in het publieke domein. De jongeren zien de moslimgemeenschap als een groep waar ze bij willen horen, omdat de islam in hun ogen een moreel goede manier van leven voorschrijft. Maar ze hebben ook het gevoel dat hun identiteiten als moslim en burger in Nederland – in elk geval door de buitenwereld – als oppositioneel worden gezien. Terwijl ze zelf die tegenstelling niet zo zien, kunnen ze toch het gevoel hebben te moeten kiezen.

HM *[De samenleving] geeft zeg maar een keuze aan van: je bent een moslim of je bent een [...] burger, dat is eigenlijk wat er ongeveer wordt gedaan.*

MM *Dat kan niet meer samen, dat gevoel heerst al in Nederland. Dus het is óf je kijkt met een islamitische visie, óf je kijkt met een Nederlandse visie. Dat geeft dan het gevoel van: of je hoort bij ons, óf je hoort niet bij ons.*

De daadwerkelijk salafistische jongeren gaan daarin het verst en stellen de regels van de islam boven de wereldlijke. Dat uit zich bijvoorbeeld in het feit dat ze principieel niet gaan stemmen, omdat dat hun niet is toegestaan vanuit het geloof. De salafistische mannen in ons onderzoek beargumenteren het niet stemmen als volgt:

MH4 *Wij leven volgens wetten die zijn gemaakt door God. Als wij gaan stemmen, gaan wij in principe akkoord met wetten die gemaakt zijn door de mens. Dan nemen wij wetten die zijn gemaakt door de mens boven die gemaakt zijn door God. Dat is het idee [achter niet gaan stemmen]. Er zit meer achter, maar dit zijn mijn eigen woorden. Dan hebben wij situaties waarin het voor ons verplicht kan zijn om te stemmen. Dat bestaat ook nog. Maar dat is een discussie voor dat moment. Laat ik een voorbeeld noemen: wij mogen*

geen varken eten. Wij zijn in de woestijn en je gaat dood van de honger en er loopt een varken langs. Op dat moment is dat varken verplicht voor jou om te eten.

L1 *Ja, want je mag jezelf niet doden.*

MH4 *Dus, dat is de situatie. En hoe de situatie op dit moment is, is het voor ons niet toegestaan [om te stemmen].*

L1 *Want je leven hangt er niet van af?*

MH4 *Inderdaad. En dan heb je mensen die zeggen: het is toegestaan, zodat de moslims meer inspraak krijgen en politieke partijen worden opgericht door moslims, et cetera. [...] Kijk: Nederland heeft scheiding van kerk en staat. Dat alleen al zou een moslim die zijn geloof wil uitoefenen nooit kunnen toepassen in de politiek. Die scheiding van kerk en staat. Dat zou nooit samengaan. [...] Nee, wij [kennen] geen scheiding van kerk en staat. Nederland wel. Een moslimpartij die de belangen van ons wil gaan behartigen, die zal daar nooit in kunnen slagen [dat te verenigen].*

De moslimidentiteit biedt jongeren die zich in de Nederlandse samenleving op afstand gezet voelen een alternatief voor identificatie als Nederlander, een alternatief dat meer status biedt en moreel waardevoller is dan de Marokkaanse identiteit. Zichzelf identificeren als moslim opent voor deze jongeren de deur naar een ruimere wereld. Het is de toegang naar een moreel goede en grotere (machtigere) gemeenschap, de Ummah (Buijs et al. 2006; zie ook paragraaf 6.6.3). Anders dan de beperkte kring van Nederlanders met een Marokkaanse achtergrond – of zelfs van Marokkanen, waar ze ook niet voor 100% bij horen – biedt de islam aanknopingspunten met miljoenen mensen over de hele wereld.

8.3 Attitudes ten aanzien van religieus geïnspireerd geweld

Gezien de specifieke opdracht voor dit onderzoek (zie hoofdstuk 7 en § 8.1) spitsen we het gedeelte over de culturele dimensie van afstand toe op de attitudes van de jongeren van Marokkaanse herkomst ten aanzien van religieus geïnspireerd geweld. Daarbij hebben we vooral vragen gesteld over hoe ze aankijken tegen de jihad, de opkomst van IS, de Syrische burgeroorlog en het fenomeen van de uitreizigers ofwel ‘Syriëgangers’. Daarnaast kwamen in de focusgroepgesprekken spontaan een aantal aanslagen in het Westen, gepleegd door moslimdaders, ter sprake.

8.3.1 Betekenissen van en opvattingen over de jihad

Een term die ook onder niet-moslims bekendheid en beruchtheid heeft verworven als het gaat om religieus geïnspireerd geweld, is het concept *jihad*. We hebben de respondenten gevraagd wat jihad voor hen betekent. Voor de meesten betekent dat in de eerste plaats een strijd tegen je eigen ego, je lusten en zwakheden. Het gaat om inspanningen leveren voor de samenleving en voor een betere wereld, en worstelen met jezelf om een beter mens en een betere moslim te worden. Jihad is met andere woorden een strijd die met veel verschillende soorten middelen en op verschillende niveaus kan worden gevoerd. De jihad in de zin van ‘innerlijke strijd’ wordt ook wel de ‘grote jihad’ genoemd.

MH1 *Wij zijn allemaal jihadisten.*

VH3 *Klopt.*

MH1 *U bent ook een jihadist, mevrouw.*

VH3 *Het is ook de beeldvorming wat aan het woord wordt geplakt. [...] Het is gewoon een Arabisch woord. Het kan vertaald worden naar het Nederlands. Het betekent 'inspanning leveren'.*

MH1 *Want de grootste jihad in de islam is je innerlijke jihad. Strijden tegen je begeerte, strijden tegen je slechte ik, probeer goed te zijn, ondanks dat je misschien slechte ideeën hebt. En [jihad al-nafs], dat is de innerlijke jihad, is gewoon de grootste jihad in de islam. En daarnaast heb je ook... Twee weken geleden was ik bij een lezing, ging ook over de jihad. Daar hebben ze gezegd: 'In de islam is de jihad, dat klopt.' Er is een gewapende strijd. Maar daar kleven zo veel voorwaarden aan vast. Dat [is eigenlijk niet meer van deze tijd].*

Het woord jihad betekent daarnaast ook 'gewapende strijd' of 'heilige oorlog': de zogenoemde 'kleine' jihad is die van de gewapende strijd tegen ongelovigen. Als moslims bedreigd worden, mogen ze zich met gebruik van geweld verdedigen tegen de aanvaller. De jihad als heilige oorlog is aan strikte regels gebonden, die de profeet heeft afgekondigd en waarin hij zelf het goede voorbeeld heeft gegeven tijdens de oorlogen die hij in de begindagen van de islam uitvocht: de oorlog moet verklaard zijn door de religieuze leider; mag enkel gevochten worden ter verdediging (dus nooit in de aanval); onschuldigen (vrouwen en kinderen) moeten worden gespaard en als iemand zich overgeeft, moet die ongemoeid worden gelaten; krijgsgevangenen moeten goed worden behandeld, en zo zijn er meer regels.

MM2 *Je mag nooit aanvallen in de islam. Nooit, dat is een gouden regel. Je mag niemand wat aandoen. Je mag een vlieg geen kwaad doen. Alleen als iemand jou komt vermoorden, dan mag je diegene voor zijn. Als er oorlog is, dan mag je vechten. Je mag nooit vechten, alleen als er oorlog is. En als men je komt vermoorden. Je mag niet eens boksen in de islam. Boksen is een sport. Je mag niet boksen, want je slaat vaak op het hoofd en dat schaadt iemand. Dus, islam zit helemaal geen geweld in.*

MM3 *En dan nog tijdens de oorlog is het altijd van man tot man. Dus geen kinderen, geen vrouwen, dat soort dingen.*

De meeste jongeren stellen dat IS zich (als ze de media moeten geloven) niet aan de regels van de gewapende jihad houdt:

MM6 *Er zijn regels, ook [aan] een jihad. Daar zijn eisen aan verbonden voordat er duidelijk een jihad is.*

L1 *Dus wat IS doet, is geen jihad?*

MH1 *Nee, totaal niet. Ze houden zich niet aan de regels van jihad. Die koppen eraf. Gebouwen opblazen waar kinderen in zitten. Onschuldige vrouwen worden vermoord.*

MH2 *Niet eens de daden die ze uitvoeren. Dat hele bestaansrecht van de jihad daar, er is daar geen jihad, is er gewoon niet [want er is niet één door alle moslims erkende religieuze leider die de jihad uit kan roepen].*

VH3 *Het is zo chaotisch, ik heb er geen uitspraak over.*
MH5 *En wat IS doet, die brengt meer chaotische dingen…*
MH2 *Dat is een heel goed punt inderdaad. Jihad moet veiligheid en orde scheppen.*
MH5 *Maar wat IS doet. De islam komt steeds meer in een slecht daglicht.*

De meningen zijn verdeeld of de strijd van de Palestijnen (en meer specifiek van Hamas) tegen Israël een jihad kan worden genoemd. Enerzijds twijfelt geen van de jongeren eraan dat de strijd van de Palestijnen tegen Israël gerechtvaardigd is: ze verzetten zich tegen een onderdrukker. De strijd van de Palestijnen wordt gezien als zelfverdediging en dat is een van de voorwaarden voor de jihad. Sommige jongeren passen in hun enthousiasme ook hun relaas van 'de feiten' aan aan hun ideaal van een correcte strijd (volgens de regels van jihad): wanneer Hamas raketten afschiet, richten ze die nooit op burgers, of burgers worden gewaarschuwd zodat ze zich uit de voeten kunnen maken, enzovoort. Anderen zijn eerlijker: zij zeggen wel dat er ongeoorloofd geweld wordt gebruikt, vooral wanneer raketten worden afgeschoten op dichtbevolkt gebied in Israël. Een aantal keer horen we dat de jongeren afkeuren dat Nederlandse moslims naar Syrië afreizen om mee te vechten, maar dat ze wel begrip hebben (of zelfs goedkeuring) voor wie om die reden naar de Palestijnse gebieden vertrekt. Aan de andere kant twijfelen jongeren om het label 'jihad' op de strijd van bijvoorbeeld Hamas te plakken, omdat het naar hun idee niet om een religieuze strijd gaat. Het is een strijd tegen onrecht en een politieke strijd, waarbij aan de ene kant moslims staan en aan de andere kant joden, maar het is geen oorlog in naam van het geloof. De Palestijnen worden meer gezien als vrijheidsstrijders tegen een bezetter of onderdrukker, te vergelijken met het verzet tegen de Duitse bezetter in de Tweede Wereldoorlog.

MH5 *Burgers van Palestina die aangevallen worden, dat is een echte jihad. Die eigen familie beschermen. Het land beschermen.*
L1 *Maar Hamas bijvoorbeeld?*
MH1 *Hamas heeft ook weer zo'n bepaald beeld. Dat het aanslagplegers zijn. Dat hebben ze in het verleden gedaan. Maar Hamas is gewoon democratisch gekozen door het volk van Gaza. En natuurlijk omdat Hamas… Ze sturen wel eens een raketje naar Israël. Hamas stuurt wel eens een raketje die kant op die nog geen mier pijn doet, weet je. Die doen in ieder geval iets. En dat slaat gewoon aan bij de burgers daar in Gaza, omdat ze in ieder geval iets doen. Ze proberen die openluchtgevangenis enigszins leefbaar te houden.*
L1 *Dus, het Palestijnse volk en Hamas als vertegenwoordigers daarvan, die voeren een gerechtvaardigde strijd?*
MH2 *Als er ergens een bepaalde strijd gerechtvaardigd is, dan is het daar wel.*
L1 *Ja. En dus ook als die gewapend is?*
MH2 *Raketten sturen vanuit de Gazastrook naar bewoonde gebieden in Israël is geen gerechtvaardigde strijd. Want daar raak je onschuldigen mee. Vrouwen, kinderen, oudjes, noem het maar op. Maar als er een militair Gaza in komt en hij schiet eerst zeventien kinderen dood en jij schiet hem daarna voor zijn kop, ja, voor mij is dat een legitieme kogel.*

8.3.2 Opvattingen over IS

In de discussies over IS valt op dat de jongeren niet goed lijken te weten hoe ze de situatie in Syrië en Irak, en de rol en het optreden van IS daarin, moeten interpreteren. Slechts een paar van hen, vooral hoogopgeleide vrouwen, zeggen onomwonden het verschrikkelijk te vinden wat IS doet en dan nog wel in naam van de islam. Tegelijkertijd is er ook niemand die de opkomst van IS een positieve ontwikkeling vindt. Veel jongeren houden de bal in het midden door te zeggen dat ze er niet genoeg van afweten om te kunnen oordelen. Ze lijken het vooral moeilijk te hebben met het feit dat IS – de naam zegt het al – pretendeert te vechten uit naam van de islam enerzijds, maar dat anderzijds doet op manieren die haaks op de normen en waarden van het geloof staan. Wat het voor de jongeren moeilijk maakt IS te plaatsen, is dat ze nieuws over de gruweldaden van IS vernemen via de westerse media die ze niet vertrouwen, dat ze achterdochtig zijn tegenover berichtgeving waarin moslims als daders en slechteriken worden neergezet en tegenover situaties waarin het Westen de strijd met een moslimnatie aangaat. IS past niet in de kaders waarmee ze doorgaans de wereld interpreteren: waarin de islam goed is, moslims aan de andere kant van de wereld broeders zijn en waarin het Westen (en dan vooral de VS en Israël) de gedoodverfde vijand. Wat ze zien is een IS dat vooral andere moslims aanvalt en terroriseert, dat gruwelijkheden begaat in naam van het geloof, dat daarmee moslims over de hele wereld een slechte naam bezorgt en waartegen het Westen en zijn bondgenoten strijd leveren middels (in andere situaties gehate) bombardementen. Daarom spreken ze zich liever niet uit.

VH2 *Toch vind ik het heel lastig om over ISIS te praten. Zoals ik al zei, het staat zo ver van mijn bed. Het is niet dat het me niet interesseert wat daar gebeurt, maar ik weet zeker dat ik niet volledig kan weten wat daar gebeurt. Ik ben daar niet geweest en ik weet niet hoeveel journalisten erin of uit kunnen. Berichten die er vanaf komen, komen die van hen en worden die mooier gemaakt dan het is? Of is het berichtgeving vanuit Amerika, die het veel erger maakt dan het in werkelijkheid is? Wat is nou de waarheid wat er gebeurt? Dat is voor mij de reden om te zeggen: dat gebeurt daar, ik leef hier en ik kan er niet zo heel veel aan veranderen. Ja.*

De jongeren hebben er moeite mee om IS vanuit hun wereldbeeld te duiden en dat leidt tot morele verwarring. De moslimidentiteit die voor de Marokkaans-Nederlandse jongeren zo belangrijk is, wordt bedreigd door de daden van IS. De jongeren hanteren twee manieren om met deze aanval op hun identiteit om te gaan. Ten eerste trekken ze in twijfel of IS wel echt zulke verschrikkelijke dingen doet als de media laten zien. De jongeren voelen veel wantrouwen tegenover de westerse media: ze hebben in het algemeen het gevoel dat die moslims niet op een eerlijke, evenwichtige manier in beeld brengen. Ten tweede volgen de jongeren de redenering dat moslims goede mensen zijn, dus dat het maar de vraag is of IS wel islamitisch is. Wanneer de media de daden van IS goed heeft weergegeven, vinden ze dat die niet stroken met de leer van de islam. Tegelijk willen de jongeren duidelijk niet hebben gezegd dat de mannen en vrouwen van IS daarom geen moslims zijn. Een belangrijke geloofsregel is dat alleen God kan en mag oordelen of iemand een (goede of slechte) mos-

lim is. Zeggen dat ze het niet (kunnen) weten, dat ze zich verre houden van dit onderwerp, is een manier om zich te verschuilen, om geen stelling te hoeven nemen in wat aanvoelt als een moreel moeras.

L2 *Als je dan bijvoorbeeld, wat ik dan op het nieuws wel eens hoor, van IS die bijvoorbeeld vrouwen van Yezidis of sjiitische vrouwen verkoopt als seksslavinnen, voor hun strijders. Geloof je dan dat nieuws niet?*

MM1 *U zegt dat het vrouwen verkrachten en doorverkopen en weet ik het allemaal.*

MM3 *Slavinnen, seksslavinnen. Ik persoonlijk geloof het niet. Als ze voor een islamitische staat vechten. Want [vanuit] de islam gezien, zouden zij dat niet mogen doen. Dan denk ik niet dat zij Islamitische Staat zijn.*

L2 *Dus eigenlijk zeg je: als ze islamitisch zijn, doen ze dat niet.*

MM3 *Dan is het ook geen moslim. Een moslim doet dat niet.*

L2 *Maar als ze het wel doen?*

MM3 *Dan is het geen moslim. Dat is wat ik vind.*

L2 *Dan zal ik de vraag anders stellen. IS, zijn dat moslims voor jullie?*

ML5 *Dat weet ik niet. Ik ken ze niet.*

MM6 *Hoe ze worden omschreven door media zijn het barbaren, zijn het geen... Maar ik moet daarbij wel zeggen: je weet wat de media doet. Propaganda, standaard. De islam, probleem hier in Nederland. Dus als je hier gaat kijken wat je dan hoort, IS dit en dit. Dan denk je van...*

MM3 *[Misschien] maakt [men] het groter dan het is.*

MM6 *Ja, misschien. Misschien is het helemaal niet zo. Je ziet ook best wel filmpjes verschijnen, dat christenen gewoon normaal leven [daar]. Ik kijk liever naar Hart van Nederland. Die hebben onzinnieuws. [...] Die is 50 jaar getrouwd! Dat vind ik leuker om te zien dan NOS.*

De jongeren klinken in hun uitspraken over IS regelmatig verontschuldigend: veel redeneringen beginnen met ‘ja, maar...’ Bijvoorbeeld: ‘Ja, maar het is oorlog en je weet niet wat jij in dezelfde omstandigheden zou doen...’ ‘Ja, maar de bombardementen op IS gebied zijn ook erg...’, enzovoort.

L2 *Wat vinden jullie ervan, van wat IS er allemaal uitspookt?*

MM3 *Onthoofding.*

MM1 *Dat is ook meten met twee maten, kijken naar IS. Nederland gooit bommen. Amerika gooit bommen. Hele coalitie gooit bommen.*

MM3 *De hele wereld gooit bommen.*

MH4 *Ik las gister op Teletekst iets van 2100 of 2249 bombardementen zijn uitgevoerd, tot nu toe. Je gaat me niet zeggen dat al die bombardementen op IS-doelen zijn uitgevoerd. Nee, want je ziet wel dagelijks...*

MM1 *[bombardementen op] kleine baby’s.*

MM3 *Mannen en vrouwen, die kunnen nog een wapen dragen. Kleine baby’s, niet eens negen maanden. Dan heb ik zoiets van: kom op, je praat wel over IS, maar niet over het andere. Moet wel wikken en wegen.*

ML5	*Voor mij is [dat] precies hetzelfde. Eerlijk is eerlijk. Want als er oorlog is, [vallen er nu eenmaal] slachtoffers. Als ik geen bom heb, dan zal ik iemand moeten onthoofden om hem van het leven te beroven. Maar als ik bommen heb, dan zal ik ook van een afstand gaan bombarderen.*
MM6	*Maar of je nou een bom gooit, of z'n hoofd er afhaalt, het is hetzelfde. Het is misschien wel extreem, maar als een F16 boven je vliegt en hij dropt bommen op je. Je bent eerder dood als je hoofd eraf gaat, bij wijze van. Allebei zijn ze verkeerd. Zowel IS en diegene die bombarderen.*

Verschillende jongeren proberen de opkomst van IS te duiden en te rijmen met de vertrouwde referentiekaders, waarin het optreden van het Westen in het Midden-Oosten verkeerd is. Daarbij wordt vaak verwezen naar de weifelende houding van het Westen tegenover het regime van president Assad van Syrië: Assads handelingen in de burgeroorlog in Syrië, vooral het geweld tegen burgers, vinden de meeste jongeren verwerpelijk. Men begrijpt niet waarom het Westen (de VS voorop) niet krachtiger tegen Assad heeft opgetreden, terwijl het dat in andere conflictsituaties, bijvoorbeeld in Irak of in Libië wèl (en om veel minder) heeft gedaan. In de ogen van een aantal jongeren is IS het plaatselijke antwoord op Assad en het uitblijven van een westerse interventie in Syrië. Daarbij keuren ze niet goed hoe IS te werk gaat, maar ze vinden het wel begrijpelijk dat IS is ontstaan en succes kent. Ook is er wantrouwen over de actiebereidheid van de VS en zijn bondgenoten tegen IS, omdat men tegenover Assad – die ook gruweldaden heeft begaan – niet heeft ingegrepen.

VH2	*Wat ik niet snap, waarom bemoeit Amerika zich er nu wel mee en toen IS nog niet zo belangrijk was en je een oorlog had in Syrië en Assad chemische wapens gebruikte, toen werd er niks gezegd. Toen kwam IS en ineens zat iedereen erbovenop.*
MH4	*Zoals ik zei, in Syrië, Assad, zelfs een blinde kan zien wat daar gebeurt. Dan wil jij zeggen dat niet iedereen samen, de NAVO, NATO, niet kan zeggen: 'Assad, als jij nu niet kapt, komen wij naar binnen en dan ben jij de klos.' Net als Irak. [...] Wat krijg je dan? Dan is IS ontstaan. Ik kan mij voorstellen, ik weet niet hoe dat is gegaan, maar ik kan me voorstellen: mensen zien geen hulp van de buitenwereld, die denken: 'Ik los het zelf wel op.' Ongeacht of ze kennis hebben. Met z'n allen komen die mensen bij elkaar en nu is het raak. Nu is het afgelopen. Ik ben ervan overtuigd: doe wat je wilt tegen die mensen.*
L1	*Tegen IS? Of tegen Assad?*
MH4	*Nee, tegen IS. Assad is verleden tijd. Maar nu is er dus een nieuw ding ontstaan. Waarom? Ze hebben het zo ver laten komen. Je biedt geen hulp, je laat diegene stikken. Ze moeten het zelf uitzoeken. Dat doen ze nu. Waarom bemoei je je er nu pas mee? Waar was je vier jaar geleden?*

De combinatie van de morele verwarring, het wantrouwen tegenover de intenties van de westerse mogendheden in het Midden-Oosten en tegen de media, en het algemene gevoel dat de moslims momenteel in de wereld overal aan het kortste eind trekken, maakt dat complottheorieën over IS goed gedijen. Daarbij zijn de jongeren wel eens selectief in de

informatie die ze wel of niet voor waar aannemen, of doen ze beweringen die beter passen bij hun wereldbeeld dan bij de werkelijkheid. Onder hoogopgeleiden is er veel gespeculeer over de belangen van westerse mogendheden bij het bestrijden of laten voortbestaan van IS.

L2 *Waarom wordt het nu wel bekend?*

VH3 *Omdat ze niet zo blij zijn met Assad.*

L2 *Maar IS vecht tegen Assad.*

VH3 *Ik denk – eerlijk gezegd – met alle strijdkrachten die er zijn, laten we ons niet vergissen: IS, hoeveel mensen zijn dat? Het zijn er niet meer dan het leger van de Verenigde Naties. Het is niet zo dat mensen er niet tegen kúnnen optreden. De vraag is: wíl men ertegen optreden? Als men zou willen dat die hele IS morgen verdwijnt, dan kan dat geregeld worden, denk ik.*

L1 *Als ze er grondtroepen naartoe sturen…*

VH3 *…is het zo klaar. Maar ik denk dat het op zich nu wel handig is, want misschien ondermijnt [IS] wel Assad en dan hoeven zij dat niet meer te doen. Dan is dat ook weer…*

L1 *Is het verdeel en heers: chaos?*

VH3 *Ik denk dat het politieke tactiek is, die er wordt…*

L1 *Van wie?*

VH3 *Ik denk dat er westerse belangen heersen in die regio. Dat zag je ook met Irak, toen dat werd binnengevallen, er was geen legitimatie, er waren geen chemische wapens. Het rommelde aan alle kanten, heel die inval. […]*

VH4 *Ik denk ook dat er heel veel politieke belangen bij spelen.*

VH3 *Ik geloof dat IS bestaat en dat er gruwelijke dingen gebeuren. Dat er onschuldige mensen sterven, maar…*

VH2 *Ik denk dat zij een pionnetje zijn.*

VH4 *Misschien probeer je ook te zeggen van: het is er en het is niet* ‘conspiracy’, *dat zij daar neergezet zijn door de* CIA, *maar misschien meer dat er iets aan gedaan kan worden om het te laten stoppen, maar het is ook prima om het te laten ontploffen. Bedoel je dat misschien?*

VH3 *Ik denk zelfs dat het beter is om het te laten ontploffen.*

VH4 *Dat mensen daarom hun handen ervan aftrekken.*

VH3 *Ja, ik denk dat een heleboel conflicten zo opgelost kunnen zijn, maar dan moet het belang daar liggen.*

In een aantal focusgroepen doen de wildste complottheorieën de ronde. Regelmatig beluisterden we dat IS een complot is van Israël. De eerste berichten over onthoofdingen vielen namelijk min of meer samen met de Gaza-oorlog in de zomer van 2014 en waren bedoeld om de aandacht van die oorlog af te leiden; IS treedt vooral op tegen andere moslims in plaats van Israël (een voor de hand liggend doelwit) aan te vallen; er zijn geheime beelden van IS -strijders die onder hun zwarte gewaden davidssterren dragen. Volgens andere theorieën zijn IS en bijvoorbeeld terroristische aanslagen terug te brengen tot een klein groepje van ‘hoge piefen’, van een elite die achter de schermen de wereldpolitiek

bepaalt en nog onbekende belangen heeft bij het zwartmaken van moslims. De complottheorieën laten wederom zien hoe moeilijk de jongeren het vinden om IS een plaats te geven in hun wereldbeeld. En hoe onmachtig ze zich voelen om zich te verweren tegen de negatieve beeldvorming over moslims, vaak veroorzaakt door plegers van terroristische aanslagen die zich daarbij beroepen op de islam. Door het islamitisch terrorisme ontstaat er immers een connectie tussen deze jongeren zelf als moslims enerzijds en moreel hoogst verwerpelijke toestanden anderzijds.
Terugvallen op complottheorieën om de wereld begrijpelijker te maken, is natuurlijk niet voorbehouden aan moslimjongeren. We zien datzelfde mechanisme ook bij andere groepen. Volgens de Amerikaanse psycholoog Ted Goertzel (1994) zijn mensen uit etnische minderheden, die weinig vertrouwen in de overheid en in de mensen om hen heen hebben en die anomie ervaren, vatbaarder voor het geloven in complottheorieën (zie ook Stempel et al. 2007). Dat geloof wordt verder aangewakkerd door het besef dat men wordt gediscrimineerd of een slachtoffer is van 'het systeem' (Nanninga 2005). Sunstein en Vermeule (2009) beargumenteren dat complottheorieën vooral aantrekkelijk zijn voor mensen met wantrouwen in '*knowledge producing institutions*'. In het geval van de Marokkaans-Nederlandse jongeren is het wantrouwen jegens media en politici erg groot. Met andere woorden: het is voor de jongeren moeilijk te begrijpen dat IS verschrikkelijke daden zou verrichten én islamitisch is. Daarom zoeken ze een alternatieve verklaring, waarbij de traditionele 'vijand' (het Westen / de VS / Israël) of een ongrijpbare verborgen elite (die vaak een rol speelt in diverse complottheorieën) verantwoordelijk is voor de daden van IS.

MM2 *Heb je dat filmpje gezien van dat er twee gasten met bivak staan, helemaal gekleed en dat er een kerel in het midden zit op z'n knieën, met zo'n oranje ding? Daar hoef je echt geen multimedia engineer voor te zijn om te zien dat het nep is. Als jij ook al hun filmpjes opzoekt op internet, heeft dat een heel andere structuur. Het filmpje ziet er... Ik denk dat het een beetje propaganda en neppe filmpjes rondgaan.*

L1 *Ja, maar wie maakt die filmpjes?*

MM2 *Dat weet ik niet. Degene die aan de andere kant staat. Diegene die oorlog met hem voert. Terwijl eigenlijk met dat filmpje toen... Ik weet eigenlijk niet waarom dit allemaal is. Dit is niet waarom ik dit gesprek voer. Dit is meer van: ik vertel wat ik heb gezien. Waarom dit gedaan wordt, weet ik echt niet. Maar toen ik de filmpjes zag, moest ik echt lachen, want dat filmpje ziet er heel erg nep uit. Dan wordt er een man onthoofd, terwijl je een ISIS-filmpje zoekt op internet, kun je heel makkelijk een echte vinden waarin iemand wordt onthoofd. Waarom wordt er een neppe gemaakt?*

L1 *Net ging je uitleggen dat ISIS een complot is. Of dat je denkt dat dat een complot is. Hoe zit dat? Dat wil ik wel horen.*

MM2 *Ik denk dat de elite, de zionisten gewoon een derde wereldoorlog aan het plannen zijn. En zo proberen ze een beetje, niet een beetje, gewoon de islam... als reden voor die oorlog...*

L2 *...een beetje de schuld te geven.*

MM2 *Ja, de schuld te geven.*

MM3 *Zwartmaken.*

MM2 *Ze maken de islam zwart. [...] Wat ik denk, ik denk dat er over twintig jaar, misschien wat eerder, een derde wereldoorlog zal uitbreken, zeker. Maar dat is waar we aan toe zijn.*

L1 *Maar jullie zouden zeggen, een heleboel van die dingen die je ziet. ISIS, Boko Haram,* Charlie Hebdo, *die aanslagen...*

MM2 *Het is allemaal gecreëerd.*

MM3 *Allemaal gepland.*

L1 *Het zijn geen echte moslims die dat doen?*

MM1 *Wat ik wel zeker weet, is dat van World Trade Center en Bin Laden-gedoe allemaal, is allemaal CIA-gebeuren is. Allemaal.*

MM1 *Wie is Amerika eigenlijk?*

MM2 *Amerika is niet Amerika, dat zijn gewoon zionisten. Dat is gewoon een groep. Gewoon de elite.*

L1 *En de zionisten, dat is de elite? [...]*

MM2 *Ja, de Bilderberg-groep heb je. Je hebt een groep, die is opgericht. Ik weet niet in welk jaar. Opgericht door het koninklijk huis. Dat is een hotel, dat heet het Bilderberg Hotel. En daar worden al die zionistische plannen gemaakt. Wereldwijd heb je van die plaatsen. En in Nederland is dat in het Bilderberg Hotel.*

L1 *En die zijn in Nederland ook. En wat doen die in Nederland dan?*

MM2 *Ik weet niet. Baby's offeren aan Satan of zo. Dat soort dingen. Dat gebeurt echt.*

L1 *Maar de zionisten, zijn dat de joden?*

MM2 *Nee, dat zijn geen joden. Echte joden zijn geen slechte mensen. Zionisten zijn mensen die zich voordoen als joden. Er zijn ook gewoon atheïsten en nepmoslims, zijn ook zionisten. [...] Het wordt gewoon steeds duidelijker. Dat de zionisten bestaan, dat die elitegroep bestaat, dat wordt ook allemaal duidelijker. En je ziet steeds meer symbolen en tekens.*

8.3.3 Opvattingen over de burgeroorlog in Syrië en 'Syriëgangers'

In een aantal citaten over IS wordt verwezen naar de Syrische president Bashar al-Assad: de misdaden die deze tegen zijn bevolking pleegt, wekken grote verontwaardiging. De jongeren zijn vrijwel unaniem negatief over president Assad. De beelden van kinderen die slachtoffer zijn geworden in de burgeroorlog, vooral bij de gifgasaanval in Damascus in augustus 2013, staan velen nog op het netvlies gebrand.

VH *Nou ja, waar ik toen veel verdriet van had, was die kinderen – wat hadden ze toen gekregen?*

L1 *Dat gifgas.*

VH *Gifgas, inderdaad. Ja, dat heeft me wel héél erg geraakt toen. En er waren zo veel foto's, dat je echt een lokaal zag vol kinderen. Het was gewoon te ziek voor woorden. Dat was echt... schokkend. Ik heb ook nog nooit zoiets gezien. [...] Dat was wel heftig.*

Behalve de collectieve veroordeling van de regering van Assad zeggen de jongeren weinig over de burgeroorlog in Syrië te weten. Het is hun niet duidelijk welke verschillende partijen deelnemen aan de strijd, waar deze partijen precies voor staan en hoe ze te werk gaan

(m.a.w. of ze zich in hun daden onderscheiden van IS of van Assad). De jongeren zien de Syrische burgeroorlog vooral als een ingewikkelde en ondoorzichtige situatie, waar door verschillende partijen moreel afkeurenswaardige daden worden gepleegd, maar waar ze vanuit Nederland weinig zicht op hebben. Aan de ene kant kunnen ze zich voorstellen dat andere Nederlandse jongeren zich bij het zien van beelden van het onrecht dat de Syrische bevolking wordt aangedaan geroepen voelen om op te komen voor die bevolking en hun steentje bij te dragen (vgl. § 6.6.1).

MM2 *Je hebt daar de strijdgroepen van, hoe heet 'ie? Bashir Assad? Die vermoordt mensen zomaar.*

L1 *De president van Syrië, bedoel je?*

MM2 *Er is een groep die is opgestaan om voor het recht van de islam op te komen. De rechten van de islam zijn beter dan de rechten van hem. Plus, daarnaast is hij ook bezig met het vermoorden van mensen, zomaar. Er zijn genoeg bewijzen van.*

L1 *Ja, chemische wapens ook.*

MM2 *Of die naar voren zijn gebracht of niet, daar zijn we wel over uit, dat daar genoeg bewijzen van zijn. Die jongeren gaan dan ervoor kiezen – denk ik, ik kan niet in elke jongen zijn hoofd kijken en ik ken ook geen enkele jongen die is gegaan. [...] Ze gaan met de beste intentie, namelijk om de islam te beschermen en de moslims die daar leven.*

Aan de andere kant begrijpen ze niet dat in Nederland opgegroeide jongens naar oorlogsgebieden afreizen om daar te gaan meevechten of dat in Nederland opgegroeide meisjes naar het kalifaat gaan om daar te leven. 'Ze hebben daar niks te zoeken', is de teneur.
Dat komt ten dele doordat de situatie (moreel) zo ondoorzichtig is: Nederlandse jongens of meisjes die niet persoonlijk iets met Syrië te maken hebben, die niet zelf door de oorlog daar worden bedreigd of die geen dierbaren hebben in Syrië wier levens gevaar lopen, begrijpen niet waar ze aan beginnen. Ze worden misleid door de partijen die belangen in het conflict hebben.

VH3 *Ik heb me een verhaal laten vertellen, ik vond dat heel shockerend. Twee jongens waren hiervandaan vertrokken, uit een westers land naar Syrië, om mee te doen in de strijd. Bij aankomst word je blijkbaar opgedeeld om een bepaalde training te ondergaan. Ze werden opgesplitst en een x periode elkaar niet gezien. Toen kwamen ze mekaar tegen in het strijdveld als tegenstanders. Niet eens bij hetzelfde kamp, ze vochten tegen elkaar. Ja. Dat is gewoon heel... Daarom zeg ik: er spelen een heleboel dingen...*

MM3 *[...] Dat je überhaupt hier weggaat om daar te vechten. Als we nou oorlog in Marokko hebben, denk ik dan, als Marokkaan zijnde: 'Oké.' Maar wat brengt jou in hemelsnaam daar [in Syrië]?*

MH4 *Je hebt geen binding met dat land.*

VM1 *Ik snap niet waarom je daarnaartoe zou gaan als je hier ook je leven leidt.*

VH5 *[...] Ik vind dat je dan gaat moorden, je weet niet wie je aan het vermoorden bent. Ben je je eigen partij aan het vermoorden of niet? Het is chaos, mensen schieten in het wild en dan denk ik: 'Is dit wat je wilt bereiken?'*

VH2 *Ik denk dat die jongens worden geworven op een intellectuele wijze. Heel secuur, dat daar heel goed over nagedacht wordt om hoogopgeleiden te kunnen trekken, want het zijn geen domme jongens.*

Volgens de jongeren gaan de Syriëgangers naar het Midden-Oosten omdat ze denken dat dit een opdracht is vanuit het geloof: dat ze gaan vechten om moslims te beschermen, of omdat ze denken dat ze in Syrië en vooral in het kalifaat echt volgens de regels van het geloof kunnen leven. Maar daarin worden ze misleid, stellen de jongeren in de focusgroepen. Het geloof van de Syriëgangers wordt uitgebuit door partijen die belangen in het conflict hebben. Ze worden onder valse voorwendselen als kanonnenvlees naar Syrië gelokt. In de ogen van de moslimjongeren in Nederland is het hoogst twijfelachtig of in Syrië en in het kalifaat werkelijk een leven volgens de regels van het geloof mogelijk is: het is immers een oorlogsgebied waar zich heel andere situaties voordoen dan in het gewone leven. Het is zelfs heel goed mogelijk dat leven in het kalifaat of in een jihadistische groepering strijdig is met de regels van het geloof.

VH3 *Een heleboel mensen die hier weggaan en meestrijden met IS, dat zijn mensen die de salafistische stroming volgen. Dat is een redelijk nieuwe stroming en die wordt ook best gepropageerd vanuit Saoedi-Arabië. Vandaar mijn vraagtekens. [...] Er wordt ons vanuit de islam wel een kritische houding... Het eerste vers dat geopenbaard is, is: onderzoek alles. Neem niet alle dingen zomaar aan. Ik ben me de laatste maanden – niet eens jaren – ook heel erg bewust van de politiek die erachter zit. [...] Er zijn ook belangen bij de strijd in Syrië en dat zijn niet alleen de belangen van Syrië. Er zitten Amerikaanse belangen en Saoedi-Arabië, er zijn heel veel dingen... Wij denken allemaal dat het om religie gaat, maar negen van de tien keer [...] gaat het niet eens om religie. Het gaat om geld en macht. Wat hiervandaan trekt en daarnaartoe gaat, dat zijn mensen, die kom je vandaag tegen en die weten niks van de islam en morgen zitten ze in Syrië, zijn ze aan het strijden. Het zijn gewoon ongeleide projectielen.*

VH1 *Het is onwetendheid, geen kritische houding, daar wordt wat tegen gezegd: 'Ga meestrijden voor de islam.'*

VH3 *[...] Het is politiek wat daar speelt, het is niet religie wat aan de orde van de dag is. Als het je om religie gaat, het zijn moslims die onder elkaar de strijd aangaan – dat wordt geschetst – maar als er een duidelijk conflict is waarin de islam tegen een andere religie lijkt te staan – met de nadruk op 'lijkt' – dan is het Palestina en Israël. Dan snap ik niet dat die mensen naar Syrië trekken, om daar tegen andere moslims te strijden, in plaats van... Als ik in dat gedachtegoed zit, zou ik denken: ik ga naar Israël.*

VH2 *De vrouwen die ernaartoe gaan, waar zijn ze mee bezig? Als je gaat kijken naar de islamitische wetten, dan mag een vrouw niet eens zonder vader of broer naartoe reizen, laat staat zonder toestemming van de ouders en een gezin gaan stichten. Dan is er iets niet goed in hun hoofd.*

L1 *Dan zeggen ze: alleen daar kan ik echt leven volgens mijn geloof.*

VH2 *Maar het druist in tegen de religie, want ik kan niet naar Syrië gaan vandaag, als ik wil, zonder dat mijn man het wil.*

VH5 *In ieder geval, een* [mahram] *betekent een broer, een oom, een vader of een man in dit geval, of niet, als je niet getrouwd bent, je kan niet zonder een van die mannen toestemming krijgen.*

VH5 *Het zijn meiden die zoeken naar identiteit en het zijn zoekende mensen. Als je ze wilt werven, zijn zij je prooi. Die kun je beïnvloeden. Mensen die vastberaden zijn met hun visie, kun je niet meer beïnvloeden. Zoekende mensen, jongeren, kun je makkelijker beïnvloeden. Goed op hen inpraten, allerlei dingen laten zien en vooral brainwashen.*

VM1 *Als het een kalifaat was en iedereen leeft in vrede, het was geen oorlogsgebied en er konden ook christelijke mensen wonen en er wordt goed met elkaar omgaan, dan zou ik er meteen naartoe gaan. Dan zou ik niet twijfelen. Het gaat erom: het is een oorlogsgebied, dingen gaan er niet helemaal islamitisch.*

VH5 *Sterker nog, als ik erheen ga, denk ik dat ik het ook niet overleef. Dan hoor ik er niet bij en dan... Ik vertegenwoordig niet wat zij... Ik hoor er niet bij.*

Over het algemeen zien we bij de jongeren weinig positieve attitudes tegenover Syriëgangers. Tegelijkertijd kunnen ze zich wel voorstellen hoe sommige van hun *peers* hiertoe komen. In hoofdstuk 6 worden motieven genoemd om af te reizen naar Syrië, op basis van gesprekken met experts en professionals. De motieven die in dat hoofdstuk aan bod komen, werden ook door de jongeren in de focusgroepen genoemd. Volgens hen zijn Syriëgangers bijvoorbeeld psychisch instabiel, zitten ze in een identiteitscrisis of hebben ze persoonlijke problemen, waardoor ze vatbaar zijn voor de praatjes van predikers en ronselaars. De jongeren verwijzen naar het gebrek aan perspectief in Nederland dat sommigen naar Syrië drijft en naar het gebrek aan een hechte familie en vrienden die je beschermen tegen radicalisering. Sommige jongeren zouden gaan omdat ze ergens bij willen horen.
De respondenten kennen ook verhalen over jongens die op het verkeerde pad zitten, die niet goed leven of zelfs crimineel zijn, en die denken dat ze door in Syrië mee te vechten vergiffenis voor hun zonden kunnen krijgen. De Syriëgangers hebben in de ogen van onze respondenten weinig kennis van het geloof of hun is moedwillig een verkeerde visie aangepraat door ronselaars.

VH *Er worden allemaal dingen gesuggereerd waarom ze erheen gaan. Wat ik wel heb begrepen: er zitten ook jongens tussen die het slechte pad hebben bewandeld en die heel graag toch naar het paradijs willen gaan. Zo zien zij het, zo heb ik het begrepen. Als je als een jihadist overlijdt, overlijd je als een martelaar, dus dan ga je* ‘straight to paradise’.
Ik keur het persoonlijk af, omdat ik vind dat islam meer is. Je hebt een fout, God is barmhartig, vergevingsgezind, als jij een foutje hebt gemaakt, dan kan je dat laten vergeven. Je hoeft er echt niet voor [naar Syrië te gaan].

Ook verwijzen de jongeren naar de slechte positie van moslims en mensen met een Marokkaanse achtergrond in Nederland, naar het feit dat deze jongeren hier weinig kansen krijgen, worden uitgesloten en een slechte reputatie hebben. Wie lange tijd het gevoel heeft te worden ‘uitgekotst’ door de samenleving, is vatbaar voor het gevoel er wèl bij te

horen in de kringen van radicalen en voor de boodschap dat ze in Syrië wèl iets kunnen betekenen, dat daar mensen zijn die op hun bijdrage zitten te wachten.

MH2 *Ze worden hier uitgekotst, en [daar] worden ze zo erg gerespecteerd, helden, en kunnen ze iets betekenen voor de mensheid. Ik denk echt dat als je zo ver bent, als je misschien 20, 25 bent, en je hebt je hele leven in discriminatie geleefd, nooit kansen gehad, dat je daar best vatbaar voor kan zijn. Ik keur het niet goed, maar ik denk wel dat die gedachte er kan zijn. En dat is ook wat je ziet. Want er zijn 120 jongeren die kant op gegaan.*

MH5 *Als je hier aan tafel kijkt. Ik neem een voorbeeld aan onze vijf. Iedereen heeft minimaal een MBO-4-diploma. Iedereen heeft ouders, iedereen heeft werk, inkomen of een huis. Wij hebben die denkwijze niet, snap je? Ik zie dat iedereen redelijk wel wat kennis heeft over de islam. Maar als je kijkt naar de mensen die dat wel doen, die naar IS gaan, die hebben dat allemaal niet. Waardoor ze dat wel heel snel gaan doen.*

MH1 *Het is voornamelijk... Het zijn bepaalde invloeden van deze maatschappij die je daartoe dwingen. En wat mij dan persoonlijk niet die kant op heeft geduwd, is gewoon een verantwoordelijkheidsgevoel. En natuurlijk kennis over mijn eigen geloof. Als je dat al doet, dan hoor je wel safe te zijn voor bepaalde invloeden die je triggeren om die kant op te gaan. Dan nog begrijp ik heel moeilijk dat je uiteindelijk toch besluit om daarnaartoe te gaan. Maar als ik er dan al over na moet denken, dan denk ik echt dat het een mengelmoes is van alles. En de maatschappij, die is klote tegen je, en zelf ben je al niet helemaal... En je omgeving helpt je niet. En je islamitische kennis is niet in orde. En dat allemaal, al die verrotte dingen in één bekertje gestopt, kan jou uiteindelijk doen ontploffen.*

De jongeren zeggen zelf immuun te zijn voor de lokroep van radicale predikers en ronselaars omdat ze over een aantal beschermingsfactoren beschikken: ze hebben een diploma, een baan, een familie die om hen geeft en (de goede) kennis van de islam. Als je die beschermingsfactoren niet hebt, ben je daarentegen een vogel voor de kat. Het beeld is dus over het algemeen dat radicaliserende jongeren en Syriëgangers slachtoffers zijn van de Nederlandse maatschappij (die hen uitsluit) en van figuren die belangen hebben bij de conflicten in het Midden-Oosten en die kanonnenvlees zoeken onder de verdwaalde moslimjeugd van Europa. Hoewel de Marokkaans-Nederlandse jongeren afreizen naar Syrië of het kalifaat absoluut afwijzen, kunnen ze wel tot op zekere hoogte begrijpen waarom sommige jongeren het wèl doen. De jongeren in de focusgroepen zien de Syriëgangers in de eerste plaats als slachtoffers die je moet helpen, die je desnoods tegen zichzelf moet beschermen. We horen niet dat ze worden gezien als helden naar wie men opkijkt (vgl. FORUM 2014). Maar de jongeren beschouwen Syriëgangers ook zelden als risicofactor of potentieel gevaar voor de Nederlandse samenleving.
Omdat ze Syriëgangers in de eerste plaats zien als slachtoffers, kunnen de meeste jongeren zich niet vinden in de harde taal in de Nederlandse politiek en media over radicaliserende jongeren en jihadisten. Verschillende jongeren benadrukken dat de zogenoemde jihadisten doorgaans Nederlandse jongeren (en vaak nog kinderen) zijn. De manier waarop er over hen wordt gesproken, plaatst hen buiten de Nederlandse samenleving. Ze koppelen dit aan hun eigen ervaring dat ze omwille van hun Marokkaanse achtergrond door de Nederlandse

samenleving nooit als intrinsiek onderdeel van die samenleving worden beschouwd. Door de manier waarop over jihadisten wordt gesproken, wordt bevestigd dat ze er niet bij horen en dat Nederland het kennelijk niet de moeite waard vindt om te proberen die jongeren terug te winnen, hen te beschermen tegen degenen die hen misleiden en misbruik van hen maken, hen te begeleiden of hulp aan te bieden om weer aansluiting bij de Nederlandse samenleving te vinden. De toespraak van Ahmed Aboutaleb naar aanleiding van de aanslag tegen *Charlie Hebdo* in januari 2015, met de beroemde woorden 'Rot toch op!' gericht tegen degenen die met plannen voor aanslagen rondlopen, heeft daarom bij veel van onze respondenten een gevoelige snaar geraakt. Terwijl de boodschap van Aboutaleb (namelijk dat wie zich zo slecht thuis voelt in onze samenleving dat men zich ertegen wil keren beter kan verdwijnen naar een plek waar men zich beter thuis voelt) bij veel Nederlanders heel acceptabel in de oren klinkt, hoorden de Marokkaans-Nederlandse jongeren bevestigd dat de potentiële jihadisten er omwille van hun vaak islamitische en migrantenachtergrond niet bij horen en *quantité négligeable* zijn. De jongeren nemen burgemeester Aboutaleb deze uitspraak in het bijzonder kwalijk omdat hij ermee aangeeft dat hij er niet is voor alle inwoners van zijn stad, maar dat hij mensen (moslims, Marokkaanse jongeren) uitsluit.

VH2 *Ik vind het raar, want het gaat om onze jongeren. Het is niet overschot dat even daarnaartoe mag gaan. Het zijn onschuldige jongens die gebrainwasht worden. Ik denk dat er alles aan gedaan moet worden om men ervan te weerhouden om naar dat soort landen te gaan. Het kunnen 17-, 16-jarige meisjes zijn, die daarnaartoe vertrekken. Die van die roze wolk af vallen, omdat ze denken dat het paradijs op aarde is of zo. Het is geen overschot dat je kan zeggen: ga maar daarnaartoe. Het is belachelijk.*

VH2 *En het zijn juist dit soort gedachten die verschillen maken in die burgers: jullie zijn het dan toch niet.*

VH5 *Je bent toch minderwaardig, want je komt niet mee met de rest.*

VH2 *Die groep gaat denken: 'Zie je nou wel? Zo wordt er echt over me gedacht.'*

VH5 *Dus laten we dan maar onze spullen pakken.*

Verschillende jongeren kennen iemand in hun omgeving die is geradicaliseerd en uiteindelijk naar Syrië is vertrokken. Het gaat vrijwel nooit over mensen die ze persoonlijk goed kennen of waar ze heel dicht bij staan, maar eerder om iemand uit dezelfde buurt, van het werk of van de sportclub. De jongeren geven aan dat als het wel iemand die ze persoonlijk goed kennen zou betreffen, dat ze hen het idee uit het hoofd zouden proberen te praten.

MH *Ik had een bijbaantje vorig jaar. En ik kende twee collega's: eentje was best wel praktiserend en de ander was gewoon een normaal Marokkaans meisje. En drie maanden later liep ze ook best wel... echt in één klap, bam: lang gewaad aan en zo, ook naar haar werk. Wat bleek nou: na de zomervakantie was ze getrouwd en is ze die kant op getrokken. Ik had dat helemaal niet van haar verwacht. Maar goed, dat je dus mensen hebt van wie je denkt: ' Hoe dan?!' Ik denk zelf ook... Ik weet niet hoe het is gekomen, maar dat ze in contact is gekomen met iemand en dat ze gewoon boem-pats is getrouwd. Ze heeft zich over laten halen, of zo.*

Ook de sleutelinformanten kwamen in aanraking met jongeren die plotseling veel strenger in het geloof werden. Daar ontstond in de omgeving van de orthodoxer wordende jongeren enige onrust over: moest dit als een teken van radicalisering worden gezien?
De sleutelinformanten en ook de jongeren ergeren zich enerzijds aan het feit dat autochtone Nederlanders bij het zien van een gezichtssluier of een profetenbaard meteen aan radicalisering en extremisme denken. Ze stellen dat orthodoxie in de islam en de uiterlijke tekenen daarvan zeker niet altijd in de richting wijzen van een neiging naar de radicale, potentieel gewelddadige islam. Zij zouden in plaats van orthodoxe personen te wantrouwen en op afstand te houden het gesprek aangaan om te zien wat er aan de hand is. Aan de andere kant geven sleutelinformanten en jongeren aan dat het zomaar kan dat er wèl iets aan de hand is: ook degenen van wie ze weten dat ze naar Syrië zijn afgereisd, vertoonden de 'symptomen' van opeens strenger worden in het geloof, plotseling een nikab of *ghimaar* (lange hoofddoek) gaan dragen of een baard laten staan. Ze stellen dat wanneer je met ogenschijnlijk radicaliserende jongeren in gesprek gaat, je beter kunt inschatten wat er aan de hand is en of er eventueel sprake is van een ronselaar of een andere prediker onder wiens invloed de jongere staat. Naar hun mening schrikken niet-islamitische Nederlanders (in tegenstelling tot zijzelf) te snel terug voor zo'n gesprek.

SMAMH3 *Een van mijn leerlingen kwam terug van de zomervakantie en had een baard. Collega's gingen daar ook heel anders mee om, van: gaat het wel goed met [hem]? Hij is zo veranderd. Ja, hij is spiritueel bezig en met z'n geloof, je moet hem daar de ruimte voor geven. Collega's vonden het heel vreemd dat hij na de zomervakantie op die manier terug is gekomen. 'Is hij aan het radicaliseren?'*

L1 *Vonden ze het vreemd of eng?*

SMAMH3 *Beide.*

SMAMM6 *Ze weten niet wat er gebeurt.*

SMAMH3 *'Gaat het wel goed met hem? Hij gaat vaak naar de moskee. Af en toe zit hij op YouTube filmpjes te bekijken over de islam en dat soort dingen.' Dan kijken de collega's zo en komen ze naar mij en zeggen ze: 'Heb je dat gezien? Hij is rare filmpjes aan het kijken.' 'Hoe weet jij dat het rare filmpjes zijn? Heb je gelezen wat er in de ondertiteling staat?' Op die manier geef je ook het gevoel aan die jongen van: je bent hier ook niet meer welkom.*

L2 *Maar jij ziet die jongen bezig en jij hebt niet de reactie van: goh, wat raar? Jij had er wel vertrouwen in?*

SMAMH3 *[...] Gewoon even een gesprek aangaan. Toen vertelde hij over dat hij zich meer in het geloof gaat verdiepen, na de vakantie ook.*

SMAVH2 *Jij vond het niet snel gaan?*

SMAMH3 *Nee, voor mij is het vanzelfsprekend. [...] Ik heb hele nauwe band met hem, qua begeleiding, bij mij durft hij zichzelf te zijn, meer dan bij een andere collega. Dan krijg je meer informatie. Als andere collega's hetzelfde hadden gedaan, met hem het gesprek aangaan en luisteren, dan hadden ze waarschijnlijk ook anders gereageerd. Hij gaat zich verdiepen in het geloof. Er is niks mis met verdiepen in het geloof. Ik gaf hem een compliment: 'Mooie baard!'*

SMAVH2 *Ik heb eenzelfde soort verhaal. Het was een bekende van mij, heel westers gekleed, Marokkaanse dame, naar opeens een hoofddoek. Dat was ook vanuit het niets, ze sprak er niet over. Voor mij was dat een verrassing. Eenmaal van een hoofddoek werd het een* ghimaar, *dat zijn van die hele lange hoofddoeken. Toen ik haar ging vragen van: waarom deze verandering? Het was binnen een maand, zo'n verandering. 'Ja, een broeder, bla bla...' Ik kende het niet en voor mij was dat een totaal onbekende wereld. Die zei: 'Als je wilt, kan je zijn nummer krijgen en dan kan je whatsappen met hem als je vragen hebt.' Ik dacht: 'Wow, doe eens rustig.' Ik heb niet gevraagd om z'n nummer, maar ten tweede, blijkbaar zijn jullie zo in een bepaalde vorm van een relatie, hij wordt gezien als degene met alle kennis. Die is jou nu aan het vertellen dat dit zogenaamd een goede manier is om te doen. Ze gaf geen handen meer aan mannen. Dat is allemaal je eigen ding, maar als dat binnen een maand gebeurt, dan is dat heel alarmerend.*

SMAMM6 *Mijn eerste vraag zou zijn: wie is deze persoon en wat voor instelling, instantie... Het moet aantoonbaar zijn: wie is deze persoon? Waar geeft hij lezingen, in welke trant en vorm?*

SMAVH2 *Maar als je zoekende bent en best jong – ze was 18 – dan val je daarvoor. Dan denk je: 'Ik heb al die tijd zogenaamd gezondigd en nu wil ik mijn leven beteren.'*
Het frappante aan het verhaal is, deze meid draagt op dit moment geen hoofddoek meer en ze is weer terug naar 'old ways'. *Dan denk ik bij mezelf: dan was je intentie ook niet zuiver, dat je denkt: 'Ik ben oprecht op zoek naar kennis over de islam.' Maar ergens denk ik dan: ze had maar net die ene verkeerde persoon hoeven te leren kennen en het had zomaar fout kunnen aflopen.*

8.3.4 *Charlie Hebdo* en andere aanslagen in het Westen

In januari 2015 werden twaalf mensen doodgeschoten op de redactie van het Franse satirische tijdschrift *Charlie Hebdo*. Het blad had cartoons over de profeet geplaatst die als kwetsend werden ervaren. De twee daders waren moslim en noemden zich verdedigers van de profeet. Na de aanslag vonden er demonstraties plaats waaraan veel mensen meededen. De publieke verontwaardiging was groot en velen omarmden de slogan '*Je suis Charlie*'. Wereldleiders spraken zich uit en namen deel aan de demonstraties. De Marokkaans-Nederlandse jongeren die wij gesproken hebben, keuren de aanslag op *Charlie Hebdo* niet goed. Hoewel ze de cartoons over de profeet Mohammed kwetsend vinden, zeggen ze dat dit geen reden mag zijn om te moorden. Velen wijzen geweld sowieso af en beroepen zich op het gegeven dat de islam een vreedzame religie is.
De jongeren kijken met een andere bril naar de aanslag dan de doorsnee-Nederlander. Ze vinden wat er gebeurd is erg, maar ze hebben de (media-)aandacht, extra nieuwsuitzendingen, stille tochten en toespraken tegelijk als overdreven ervaren. Ze zien het als het zoveelste bewijs dat er met twee maten wordt gemeten. Elders op de wereld sterven er veel meer mensen, terwijl daar weinig aandacht aan wordt geschonken. Specifiek worden Syrië, Palestina, Nigeria en Mali aangehaald, evenals de Rohingya-bootvluchtelingen uit Birma die in het voorjaar van 2015 af en toe in het nieuws kwamen. In al die situaties zijn

de slachtoffers vooral moslims. Ze interpreteren het gebrek aan evenwicht in de berichtgeving als dat het leven van een moslim minder waard is. Op het meten met twee maten komen we in paragraaf 8.5 terug.

MM1 *Er gaan dagelijks mensen dood. Kijk maar sinds dat de revolutie is begonnen, of hoe je het wil noemen, in Syrië. Vier, bijna vijf jaar lang. Er gaan dagelijks meer dan 100 mensen dood. Kinderen, vrouwen.*

MM3 *Onschuldige mensen.*

MM1 *Dan heb ik het niet over mensen die de wapens oppakken. Waarom wordt dáár niet naar gekeken als mensenlevens? Zijn hun levens minder waard dan die van mensen die hier leven? Dat kan toch niet?*

Mix Charlie, *ik weet niet hoeveel mensen daar dood zijn gegaan. Twaalf mensen. En daar 12.000.*

Over *Charlie Hebdo* bestaan bovendien, net als over veel andere onderwerpen, complottheorieën. Aan het verhaal dat door de media is gepresenteerd, wordt getwijfeld. Zo bestaan vraagt men zich af of de daders van de aanslag wel echt moslims zijn. Het feit dat een van de daders een identiteitsbewijs in een vluchtauto had laten liggen, maakt de situatie voor de jongeren verdacht.

MM1 *Dan denk ik bij mezelf: oké, iedereen kan 'Allah akbar' roepen en weet ik het allemaal. En je bent niet de slimste. Ik bedoel, een kruimeldief zou niet eens zijn legitimatiebewijs meenemen op zak, dus laat staan iemand die gaat liquideren, weet je wel. En gewoon heel veel van die punten. Daar wordt ook niks mee gedaan. Op het nieuws ga je het [de tegenbewijzen] niet zien. Op Facebook en die andere social media zie je het wel.*

De reactie van de jongeren op de aanslag op *Charlie Hebdo* vertoont gelijkenissen met hun uitspraken over IS. Gedeeltelijk komt deze reactie voort uit het feit dat de jongeren zelf 'last' hebben van dit soort incidenten: telkens wanneer er een aanslag wordt gepleegd door een dader die zich op de islam beroept, worden zij als moslimjongeren daar door de samenleving op aangesproken en opgeroepen afstand te nemen van het geweld. Dit terwijl ze het gebeuren vanuit medemenselijkheid eveneens afschuwelijk vinden en ze niet het gevoel hebben dat de geweldplegers iets met hen gemeen hebben.
De jongeren in ons onderzoek zeggen zich zelf ook zorgen te maken over het idee van aanslagen in het Westen, mogelijk in hun eigen naaste omgeving. Ze zijn daarbij niet zozeer bang zelf slachtoffer te worden van een aanslag, maar ze vrezen dat nieuwe aanslagen de verhoudingen tussen moslims en niet-moslims in het Westen verder zullen doen verzuren.

VM3 *Of als er iets gebeurt en je weet nog niet wat voor afkomst die persoon heeft, dat je dan denkt van: 'O, ik hoop niet dat het Marokkaan is.'*

De meesten voelen zich weerbaar tegen hatelijke reacties van niet-moslims, maar sommigen zijn bang dat hun ouders niet meer over straat zullen durven gaan. Een paar vrouwen met een hoofddoek spraken uit zich onveilig te voelen op straat na de aanslag op *Charlie Hebdo*.

VH1 *De eerste keer dat ik me echt onveilig voelde, was toen na* Charlie Hebdo. *Toen kreeg je heel veel verhalen van mensen die lastiggevallen waren en waar bier overheen werd gegooid en noem maar op. Toen dacht ik wel: 'Ik denk dat we bijtijds thuis moeten zijn.' Toen voelde ik me echt niet veilig meer. Mijn zusje minder, want die draagt geen hoofddoek. Daar ben ik nu gelukkig vanaf. Het was een paar dagen, ik dacht: 'Ik moet nu oppassen dat ik mezelf veilig hou.'*

VH4 *Dat vind ik echt pijnlijk om te horen.*

VH1 *Dat was de eerste keer in mijn leven dat ik dacht: 'Nu ben ik echt bang dat er zomaar iets zou kunnen gebeuren.'*

8.3.5 Referentiekaders

Uit de opvattingen van Marokkaans-Nederlandse jongeren over verschillende situaties en incidenten waarbij sprake was van geweld in naam van de islam wordt duidelijk dat zij vanuit referentiekaders die anders zijn dan die van andere Nederlanders naar deze situaties kijken. Die referentiekaders vertonen veel overeenkomsten met de wereldbeelden van waaruit Turkse Nederlanders dezelfde gebeurtenissen interpreteren (zie hoofdstuk 7), met als belangrijk verschil dat de Marokkaanse Nederlanders minder worden gevormd door de politiek en media van het herkomstland van hun ouders. Maar net als de jongeren met een Turkse achtergrond voelen zij zich als moslims verbonden met moslims in andere delen van de wereld. Daarnaast zien ze op het wereldtoneel een historische strijd tussen West en Oost, waarbij ze vanuit hun verwantschap met de oosterse cultuur kritisch zijn over de rol van het Westen in vooral het Midden-Oosten en Noord-Afrika. De referentiekaders van waaruit ze gebeurtenissen en situaties in Nederland (en daarbuiten) beoordelen, komen voort uit en worden in stand gehouden door hun socialisatie (ouders van Marokkaanse herkomst volgen namelijk vaak wel Marokkaanse en Arabische media), door wat ze zelf zien via sociale media en Arabische media (zoals Al Jazeera), en door hun eigen ervaringen (en die van mensen in hun omgeving) met discriminatie en uitsluiting.

L1 *Dus jullie zeggen: er wordt wel met twee maten gemeten. Het leven van een moslim is minder waard dan van een...*

VH *Wat heel belangrijk is om te benoemen, is dat heel veel moslims in het Westen voornamelijk naar Al Jazeera kijken. Onze ouders die kijken daar allemaal naar. Wat zie je daar? De meest shockerende beelden hoe moslims worden afgeslacht, in Palestina, in Irak, in Libië, in Egypte. Continu moorden. Het is realiteit. Als ik bij mijn ouders binnenstap, is dat het enige wat ik zie: uitmoorden van moslims. Ik sta dan sterk in mijn schoenen, maar dan heb je kinderen die denken: 'Moslims worden overal aangevallen.' Wat ook zo is. De gemiddelde Nederlander kijkt alleen naar de NOS, die bijna geen islamitische slachtoffers ziet, alleen IS, dus alleen het tegendeel ziet. Wat krijg je in Nederland? Een compleet onbegrip naar elkaar toe. Ik ben opgegroeid met de gedachte: moslims worden overal uitgeroeid. Maar een gemiddelde Nederlander denkt: 'Huh? Het zijn de moslims die terroristen zijn.' Dus we praten niet op één golflengte. Of het is heel bewust door de media gedaan, of we leven compleet langs elkaar heen.*

De situatie bij uitstek waarin de jongeren hun wereldbeeld voortdurend en op pijnlijke wijze bevestigd zien, is het conflict tussen Israël en de Palestijnen. Eerder in dit hoofdstuk werd ook al enige malen duidelijk dat dat conflict steeds terugkeert in de denkbeelden van de jongeren met betrekking tot het Midden-Oosten, als vergelijkingsmateriaal en ijkpunt bij de interpretatie van andere ontwikkelingen in die regio. De Marokkaans-Nederlandse jongeren vinden de situatie in Israël-Palestina een duidelijke en overzichtelijke situatie, in tegenstelling tot de situatie in Syrië. Het is bovendien een situatie waarover ze grote verontwaardiging voelen. Het conflict wordt gezien als een asymmetrische en oneerlijke oorlog, waarbij de Palestijnen worden onderdrukt en zich moeten verdedigen tegen een veel sterkere bezetter.

L1 *Is het een eerlijk conflict?*

MH4 *Nee. Kijk: een wapen tegen een steen is nooit eerlijk. Snap je? En het conflict is er al ik weet niet hoeveel jaar. Het probleem is, wie is degene met macht? Dat is Israël. Die hebben geld. Palestina, zodra iemand aan hun zijde wil staan, die komt boven aan de terreurorganisatielijst. Wanneer iemand hulp wil gaan bieden, is dat een terrorist. Iemand uit de Nederlandse politiek – ik ben zijn naam kwijt – die naar Israël gaat om schietles te volgen en als vrijwilliger bij het Israëlische leger gaat zitten, waarom is dat geen extremist?*

MM2 *Hij wordt gezien als held.*

MM *Palestina kan je vergelijken met Tweede Wereldoorlog, wat er met de joden is gebeurd. Dat gebeurt nu gewoon met die moslims daar in Palestina. Ze worden gewoon geruïneerd. Ze worden gewoon geboycot, aan alle kanten. Er wordt gewoon een hek om hen heen gebouwd. Ze mogen geen handel drijven. En ze worden gewoon langzaam vermoord. Er hoeft maar een hele kleine reden te zijn, en er worden zo twintig mensen overhoop geknald. En dat is wat er gebeurt. Gewoon langzaam mensen uitroeien. Nu zijn er zo weinig mensen over. Kijk hoe groot Palestina was, het is nu zo'n klein stipje. Binnenkort bestaat het niet meer.*

De jongeren identificeren zich met de Palestijnen omdat ze hetzelfde geloof delen. Ze spreken over hun Palestijnse 'broeders en zusters' en zijn zich ervan bewust dat ze de situatie anders zien dan andere Nederlanders. De situatie waarin de Palestijnen zitten, raakt hen en ze spreken er met medelijden, woede en verontwaardiging over.
De berichtgeving over dit conflict voedt het diepgewortelde wantrouwen van de jongeren tegenover de (westerse) media (zie ook Van Wonderen en Wagenaar 2015). Via de Arabische media en de sociale media krijgen ze andere beelden en informatie dan via de Nederlandse. Via de eerstgenoemde media zien ze Palestijnse burgerslachtoffers, vrouwen en kinderen die bij bombardementen worden gedood. De berichtgeving in de Nederlandse media is soberder en besteedt meer aandacht aan de Israëlische slachtoffers. Daarom zijn de Nederlandse media in de ogen van de jongeren partijdig (vgl. Sterckx et al. 2015).

MH *Typ maar in 'Gaza 2014'. Er zijn een paar foto's, heb ik vijf jaar geleden gezien. En dat blijft me nog steeds bij. Bijvoorbeeld een arts die een kind omhooghoudt, benen eraf, hoofd eraf. Dat zijn foto's die me gewoon standaard bijblijven. En ik denk dat heel veel*

mensen hier in Nederland dat niet zien. Die hebben meer het beeld van 'Israël is een democratisch land'. Het is Israëls land, zij verdedigen zich tegen de gevaarlijke Hamas, en tegen de gevaarlijke Palestijnen. Dus alles wat zij doen, is gerechtvaardigd.

MM *Kijk, in de discussie moet je [de media] neutraal zijn. Dus, als NOS... Je hoeft van mij niet pro-Palestina... Maar ik wil gewoon de waarheid zien. Laat mij gewoon de werkelijkheid zien. Gewoon hoe de vork echt in de steel zit.*

De situatie in Israël-Palestina betekent overigens niet dat de jongeren per se negatief tegen joden aankijken. Ze maken vaak een onderscheid tussen joden en kolonisten of zionisten. Deze uitkomsten komen overeen met de resultaten van een onderzoek van het Verwey-Jonker Instituut naar antisemitisme. Dat onderzoek liet zien dat islamitische jongeren vaker negatief dachten over zionisten en de staat Israël dan over joden die in Nederland leven (Van Wonderen en Wagenaar 2015).

ML *Wat veel mensen hebben, als het gaat om de Israëlische-Palestijnse kwestie, zij zien dat als joden tegen de islam. Dat is niet zo. Want je hebt zat joden die een afkeer hebben tegen hoe die staat [Israël] werkt. Want als jij als mens daar leeft en jij ziet al die gruwelijke dingen gebeuren... Als je een hart hebt, zou je zeggen: 'Nee, dit kan gewoon niet.'*

8.3.6 Tussenconclusie

Samengevat kunnen we zeggen dat de jongeren geweld dat wordt gepleegd in naam van de islam afkeuren. In ieder geval spreekt geen van onze respondenten zich positief uit over geweld. Toch is hun afwijzing van religieus geïnspireerd geweld niet ondubbelzinnig.
Dat blijkt bijvoorbeeld uit hun kijk op het concept 'jihad': ondanks het feit dat ze benadrukken dat jihad als gewapende strijd 'niet meer van deze tijd' is, vinden ze geweld (in naam van het geloof) onder de juiste omstandigheden wél te rechtvaardigen. Dan moeten zowel het doel (zelfverdediging) als de manier waarop wel legitiem zijn: de regels van de jihad moeten worden gerespecteerd. Onder andere vanuit dat kader proberen de jongeren te beoordelen of de conflicten in het Midden-Oosten aanleiding geven tot een gerechtvaardigd gebruik van en op een rechtvaardige manier toepassen van geweld. Dan komen ze tot de conclusie dat IS weliswaar stelt een jihad te voeren, maar dat in feite niet doet aangezien ze geen van de regels van de jihad respecteren. De overige partijen in de Syrische burgeroorlog verzetten zich waarschijnlijk wel legitiem tegen dictator Assad, maar de jongeren kunnen dat conflict te weinig overzien om er goed over te kunnen oordelen. De strijd van Hamas en andere Palestijnse groepen tegen Israël is weliswaar legitiem en heeft de sympathie van de meeste jongeren, maar het is geen religieuze strijd en daarom waarschijnlijk geen jihad in strikte zin.
Wanneer het over IS en aanslagen in het Westen in naam van de islam gaat, geven de jongeren aan dat ze kunnen begrijpen waar dat vandaan komt. Dat is iets heel anders dan er hun emotionele en morele goedkeuring aan verlenen. De jongeren proberen IS en andere voorbeelden van geweld in naam van de islam te duiden vanuit hun gebruikelijke referentiekaders. Ze vereenzelvigen zich sterk met andere moslims en stellen vast dat moslims wereldwijd aan het kortste eind trekken: in Nederland en zijn buurlanden worden

moslims gediscrimineerd, verder weg zijn moslims de voornaamste slachtoffers in allerlei conflicten, en in de westerse beeldvorming (gevoed door media en politici) wordt met twee maten gemeten: moslims krijgen vooral veel aandacht als daders en de islam als probleem. Vanuit dit wereldbeeld wantrouwen onze respondenten de berichtgeving in de westerse media over geweld dat in naam van de islam wordt gepleegd. Dat klinkt bijvoorbeeld door in hun aarzelende stellingname omtrent IS en aanslagen zoals die op *Charlie Hebdo* in Parijs.

Die aarzeling en het hoge 'ja, maar'-gehalte van sommige van hun uitspraken wekken soms de ergernis van andere (niet-islamitische) Nederlanders. De meerderheid van de Nederlanders heeft vanuit de eigen ervaringen en socialisatie minder reden om over de berichtgeving over moslimterreur te twijfelen of om zich sterk met moslimslachtoffers te identificeren. Daarom verlangt de samenleving van de Marokkaans-Nederlandse moslimjongeren een ondubbelzinnige afkeuring van religieus geïnspireerd geweld. Dan ontstaat een dovemansgesprek, waarbij geen van beide partijen wil luisteren naar wat de ander zegt. Wanneer mensen die in dezelfde samenleving leven zulke verschillende en botsende wereldbeelden hanteren, kunnen we spreken van een zekere culturele afstand tussen hen.

8.4 Sociale contacten

Over het algemeen geldt dat de mensen met wie je omgaat van invloed zijn op de opvattingen en denkbeelden die je eropna houdt. Sociale contacten zijn immers bronnen van informatie: groepen delen opvattingen, normen en waarden en geven die door aan hun leden. Bij vriendschappen en andere sociale contacten speelt gelijkenis een belangrijke rol. Mensen hebben de voorkeur om in hun sociale omgeving om te gaan met mensen die op hen lijken wat betreft etniciteit, religie en opleidingsniveau (zie hoofdstuk 2). We kunnen verwachten dat hoe homogener het netwerk van de jongeren is, hoe minder de wereldbeelden zoals die hiervoor zijn geschetst in hun onmiddellijke omgeving ter discussie worden gesteld. Daarom zijn we benieuwd met wie de jongeren optrekken: of hun vriendengroep etnisch gemengd is of niet en hoe hun sociale contacten zich ontwikkelen.

We onderzoeken met andere woorden de sociale dimensie van de afstand tussen deze jongeren en de rest van de samenleving (zie § 2.2).

8.4.1 Van heterogeen naar homogeen

We hebben de jongeren gevraagd hoe hun vriendengroep eruitziet. Jongens kennen hun vrienden meestal van de buurt of van de straat, terwijl bij meisjes vooral familieleden (zussen, nichtjes) en klasgenoten of collega's worden genoemd. Veel jongeren hebben weinig autochtone vrienden, omdat ze met vrienden met dezelfde (of een andere niet-Nederlandse) etnische achtergrond meer gemeen hebben.

Terwijl hechte vriendschappen vaak met co-etnische jongeren zijn, geven veel jongeren aan een gemengde kennissenkring te hebben. De jongeren kunnen ook een band opbouwen met iemand met een andere leefstijl, zolang deze persoon respect heeft voor de ander. Een deel van hen geeft aan het juist interessant te vinden om met niet-moslims en

niet-Marokkanen om te gaan, omdat je dan van elkaar kunt leren. In een focusgroep gaf een respondent aan gemakkelijker contact te maken met andere 'allochtonen', omdat ze het gevoel 'anders' te zijn delen.

VH1 *Ik heb sneller een klik met een allochtoon. Het maakt niet uit of het een Marokkaan of Turk is of [wat dan ook], omdat we toch iets gemeenschappelijks hebben.*

L1 *Wat is dat gemeenschappelijke dan?*

VH1 *Het allochtoon zijn.*

L2 *Kan je dat concreter maken? Of een voorbeeld geven? Wat een andere allochtoon beter begrijpt?*

VH1 *We zijn allebei 'anders'.*

L1 *En dat maakt je meer gelijk?*

VH1 *Ja.*

VH3 *Misschien niet meer gelijk, maar qua belevingswereld lig je misschien wat dichter bij mekaar. [...] dat je meer mekaar begrijpt. Dat je weet hoe het is om ergens te zijn waar jouw cultuur niet de heersende is en waar misschien dingen die jij doet, of dingen die jij zegt, voor anderen niet vanzelfsprekend zijn, terwijl het voor jou wel het geval is. Dat zijn situaties voor iemand die autochtoon is en voor wie de samenleving is, die bij de heersende groep hoort, die dat soort situaties minder vaak meemaken. Er is meer begrip onderling en niet zozeer meer gelijkheid.*

De meeste jongeren maken onderscheid tussen kennissen en 'echte vrienden', waarbij de laatstgenoemde overwegend dezelfde etnische achtergrond hebben. De jongeren vertelden vaak dat het prettig is dat ze met hun Marokkaanse vrienden beter kunnen communiceren en sneller een klik hebben.

Meer specifiek omschrijven de jongeren dat hun leefstijl kan botsen met die van (autochtone) leeftijdsgenoten. Voor veel niet-gelovige jongeren (van alle herkomsten) hoort uitgaan, drinken en experimenteren met relaties en seks als vanzelfsprekend bij de levensfase waarin ze zitten. Voor gelovige Marokkaans-Nederlandse jongeren ligt dat anders: seks voor het huwelijk en alcohol zijn dingen waarvan ze zich dienen te onthouden. Daarnaast geven sommige van onze respondenten aan dat ze meer werken dan autochtone leeftijdsgenoten (die meer financieel worden gesteund door hun ouders) en hun eigen zakgeld verdienen, en er daardoor niet hetzelfde bestedingspatroon op na kunnen houden.

MM *Ik ga ook vooral met Marokkanen om. Ik kan wel gewoon goed opschieten met Nederlanders, met mijn Nederlandse klasgenoten. Maar dat is wel tot aan de laatste bel. Ja, als ik wat ga doen buiten, dan is dat vaak met mijn Marokkaanse vrienden.*

L2 *Je zegt tot aan de bel, het zijn echt schoolvrienden dus. En hoe is dat onderscheid ontstaan? Of is het omdat je die anderen gewoon langer kent?*

MM *Ik denk dat ik mijn tijd anders indeel. Ik werk veel. En mijn Marokkaanse vrienden zijn ook zo een beetje... En ik ga niet uit en ik drink niet en dat soort dingen. En dat zijn de dingen die zij [de autochtone klasgenoten] met mij zouden willen doen.*

Het delen van het islamitische geloof wordt door een deel van de jongeren ook belangrijk gevonden. Een vrouw vertelt dat ze goed bevriend is geweest met een katholiek meisje, waarmee ze dus niet het geloof, maar wel dezelfde religieuze waarden deelde.

VH *Meer als iemand dezelfde visie in geloof heeft, dan draagt het een bepaald draagvlak waar jij ook staat, waar je een binding mee krijgt. Zo is dat voor mij. Ik ken Marokkaanse meiden waar ik die klik niet mee heb. Wel dezelfde komaf, maar de interesse ligt er niet, of die dragen niet hetzelfde uit als waar ik voor sta, of de visie in het leven waar ik voor sta. Dan heeft het voor mij niet te maken met komaf, maar juist met de islamitische waarden die ik voor me heb, de visie daarin. [...] Ik heb ook heel lang een katholieke praktiserende vriendin gehad. Maar zij deelde heel erg dezelfde visie en mening in haar geloof als dat ik heb. In God, je moet goed voor de mensheid zijn, goed voor elkaar zijn. Dat soort dingen, die wij samen delen, terwijl zij Nederlands is, katholiek, het is eigenlijk tegenovergesteld van mij, maar ook weer niet, omdat ze wel weer dezelfde visie in het leven heeft. Daarmee trek ik dan wel op, omdat ik toch die gelijkenis heb.*

Niet iedereen vindt co-etnische vriendschappen beter dan vriendschappen met mensen met een andere etniciteit. Er zijn bijvoorbeeld andere Marokkaans-Nederlandse jongeren met wie weinig gelijkenis wordt gevoeld, omdat ze blowen en drinken. De gelijkenis hoeft dus niet in etniciteit of religie te zitten, maar hangt er wel vaak mee samen. Voor een kleiner deel van de jongeren wordt deze gelijkenis gevonden in specifieke gespreksonderwerpen (bv. een voetbalclub), gezamenlijke geschiedenis (bv. dezelfde basisschool) of gezamenlijke leefsituatie (bv. allebei een kind hebben).
Een gedeelde leefstijl is voor de jongeren de belangrijkste grond voor een diepgaandere omgang met *peers*. Daarom is de puberteit de fase waarin vriendschappen zich steeds meer langs etnische lijnen beginnen te concentreren. Het is ook een levensfase waarin de jongeren extra gevoelig zijn voor groepsdruk en waarin het extra moeilijk is om tegen de stroom in te zwemmen en je anders te gedragen dan leeftijdsgenoten om je heen. We zien dan ook dat de sociale contacten van de jongeren zich ontwikkelen van vrij heterogeen in de fase waarin ze naar school gaan, naar meer etnisch homogeen in de jaren daarna wanneer ze meer ruimte en middelen krijgen om zelf hun vrije tijd in te vullen en zich daarin te onderscheiden van anderen. Vervolgens is het afhankelijk van het 'aanbod' van leeftijdsgenoten met dezelfde etnische achtergrond of ze de kans krijgen zich terug te trekken in eigen kring. Wie de 'enige' moslim is of de 'enige' met een Marokkaanse achtergrond in de omgeving (zoals mensen van buiten de Randstad of die een studierichting volgen waarin ze weinig Marokkaanse Nederlanders tegenkomen) kan zich vrij eenzaam voelen in deze fase.

8.4.2 Concentraties van de etnische groep

We merkten in de focusgroepen verschillen tussen jongeren die opgroeiden (of lange tijd leefden) in een sociale omgeving met grote concentraties van Marokkaanse Nederlanders enerzijds en anderzijds jongeren die uit een omgeving komen waarin hun Marokkaanse achtergrond relatief uitzonderlijk is. De laatstgenoemden hebben vaker vriendengroepen waarvan de meeste leden autochtoon zijn, of zijn de enige 'Marokkanen' in hun vrienden-

groep. Deze jongeren hebben daardoor het gevoel beter te zijn geïntegreerd, meer bij de Nederlandse samenleving te horen en ze voelen zich minder op afstand gezet. We menen uit hun verhalen te kunnen opmaken dat hun leefstijl ook vaak dichter bij die van autochtone leeftijdgenoten ligt. Daar staat tegenover dat ze in hun woonplaats meer bekijks hebben wanneer ze afwijken van de dominante cultuur, bijvoorbeeld wanneer de vrouwen een hoofddoek dragen. Deze jongeren geven aan dat ze zich vrijer voelen om aspecten van hun moslim- of Marokkaanse identiteit naar voren te schuiven wanneer ze naar de grote stad gaan (bv. in het kader van studie of werk), omdat ze daar minder opvallen en meer in de grotere massa van leeftijdsgenoten met dezelfde etnische achtergrond opgaan. Zoals deze jongeren die uit kleinere plaatsen van buiten de Randstad komen stellen:

MH1 *[Verschil tussen stad en dorp is er] volgens mij wel, dat hoor je wel vaker ook. Als je in Amsterdam loopt, in plaats van in X, dat je daar wel makkelijker over straat kan, of zo. Maar volgens mij is Amsterdam sowieso wel in het algemeen... Daar loopt alles, weet je, daar lopen de gekste figuren rond.*

L2 *Maar heb je dat zelf ook al ervaren zo?*

MH1 *Ja, op zich wel ja.*

VH4 *Ja, ik studeer in Amsterdam, inderdaad. En dat is gewoon heerlijk. Omdat de mensen je niet zo aanstaren als in X.*

VM3 *Nee, dat sowieso, maar ook omdat iedereen er welkom is. En het maakt niet zoveel uit hoe je eruitziet. Dus, eh, of je nou een hoofddoek draagt of als je dreadlocks in je haar hebt.*

VM2 *Je valt ook niet op, natuurlijk.*

VH4 *Nee, iedereen doet gewoon zijn eigen ding en het is goed.*

VH4 *In Friesland zijn de mensen heel aardig en ja, natuurlijk heb je ook mensen... Ze zijn heel tolerant, maar dat komt ook omdat... Moslims zijn daar in de minderheid, dus vaak zitten ze op witte scholen, [zijn ze] beter geïntegreerd en gaan ze ook meer mee met de maatschappij.*

VH3 *Wat is dat: integratie?*

VH4 *Ja, daar kunnen we over praten.*

VH3 *Ik ben hier geboren en getogen, ik hoef niet te integreren.*

VH4 *Nee, maar je kan je voorstellen dat je meer mee kunt gaan in een grote groep. Je gaat mee met de Nederlandse cultuur. Je kan je afvragen: 'Wat is de Nederlandse cultuur?' Je bent wel anders. Zelfs in mijn eigen vriendengroep voel ik me anders in sommige gevallen. Dat is ook zo: je blijft een buitenstaander en dat vind ik heel kwalijk, omdat je hier geboren en getogen bent, dus hoezo ben ik anders? Hoezo moet er anders naar me worden gekeken? Hoezo kan je me niet zien als een Nederlands iemand? Waarom ben ik geen onderdeel van deze maatschappij? [Maar] daar is het minder heftig, mensen zijn wat aardiger en wat socialer. Ze praten ook met elkaar. Ik heb ook in Amsterdam gewoond, de buren zeggen niet eens hoi tegen elkaar, die stellen zich niet eens voor. Daar schrok ik echt van, dat ik denk: hoezo praten we niet met elkaar? We wonen naast elkaar.*

Omgekeerd merken de jongeren uit de grote stad – die sinds hun kindertijd veel mensen met een Marokkaanse achtergrond om zich heen hadden in de buurt en op school – minder dat ze als bijzonder of afwijkend worden gezien vanwege van hun Marokkaanse en islamitische achtergrond. Zij hebben vaker het gevoel dat ze collectief in een andere wereld leven dan autochtone Nederlanders en zien meer tegenstellingen tussen autochtoon en migrant. Waarschijnlijk ondervinden jongeren die zich vooral in een omgeving met weinig jongeren met een Marokkaanse achtergrond bevinden meer sociale druk om zich te conformeren aan de cultuur en opvattingen van de plaatselijke, overwegend autochtone bevolking. De jongeren uit de grote stad ervaren mogelijk meer druk om zich te conformeren aan hun Marokkaans-Nederlandse omgeving.

8.4.3 Met wie willen de jongeren trouwen?

De manier waarop de jongeren zich identificeren en de prominente rol die daarin voor de islam is weggelegd, zien we terug in hun opvattingen over wie een geschikte huwelijkspartner voor hen zou zijn. In hoofdstuk 2.2 hebben we gezien dat partnervoorkeuren ook wel worden gezien als indicator van integratie of assimilatie. We hebben in de focusgroepen de nog niet gehuwde jongeren daarom gevraagd welke identiteiten ze in ieder geval met hun toekomstige partner moeten delen. De grote meerderheid geeft aan dat hun toekomstige echtgenoot in de eerste plaats het geloof met hen moet delen (vgl. hoofdstuk 3). Hoewel vervolgens veel jongeren aangeven dat ze het liefst met iemand van dezelfde etnische groep trouwen, zijn er een aantal die een gemengd huwelijk niet zouden uitsluiten, op voorwaarde dat de niet-Marokkaanse partner moslim is. Een paar jongeren hebben op dit moment een gemengde relatie met iemand met wie ze zeggen wel te kunnen trouwen: die van huis uit ook moslim is of die erover denkt zich tot de islam te bekeren. Aan de andere kant is er slechts een enkeling die een voorkeur uitspreekt voor een partner die eveneens Berber is uit dezelfde stam of regio van Marokko. Dat wijst op een aanzienlijke verschuiving in door jongeren uitgesproken partnervoorkeuren ten opzichte van tien tot vijftien jaar geleden. In die tijd stond een partner met zo nauw mogelijk aansluitende achtergrond boven aan het lijstje: iemand van dezelfde etnische groep of regio in Marokko, omdat die het best in de eigen familie kon worden geïntroduceerd. Daarbij ging men ervan uit dat deze partner eveneens moslim zou zijn (Sterckx en Bouw 2005). Een voorkeur voor een huwelijkspartner die niet alleen moslim is, maar ook op eenzelfde bewuste manier in het geloof staat, heeft ook bijgedragen aan een verschuiving van een voorkeur voor partners uit het land van herkomst naar groepsgenoten uit Nederland als huwelijkspartner (Sterckx et al. 2014). Deze veranderingen in de partnervoorkeuren wijzen op een toegenomen individualisering van het proces van partnerkeuze en gezinsvorming, maar ook op het toegenomen belang van de islam als voornaamste referentiekader voor de zelfidentificatie van de jongeren.

MH *Kijk, het mooie is: de islam heeft geen grens. Geen nationaliteit. Vroeger, in de tijd van de profeet, waren er mensen van verschillende stammen. In die tijd was het echt een* 'big deal' *van: die stam was dat, die stam was dat. Op dat moment heeft hij mensen van verschillende stammen bij elkaar gebracht. Jij wordt samen met die één groep bijvoor-*

beeld. Jij met die. Omdat de verschillen elkaar niet gaan tegenwerken, maar die verdwijnen juist. Dus wij hebben niet zo'n gedachte van, tenminste ik als moslim: 'Dat zijn Nederlanders. Dat zijn Turken. Dat zijn Somaliërs. Daar moet je niks van hebben.' Want de cultuur is wel weer zo van: als je iemand van je eigen regio gaat trouwen, dat is beter. Dat is toch wel zo. Maar dan zeg ik: daarom ben ik in eerste instantie moslim. Dan pas cultuur.

Ouders die misschien nog sterker aan de grenzen van etnische groep of regio in Marokko vasthouden, maar die ook moslim zijn, kunnen weinig inbrengen tegen kinderen die eenzelfde geloofsopvatting bij hun partnerkeuze vooropstellen. Dit wil niet zeggen dat we op korte termijn een flinke toename van het aantal gemengde huwelijken kunnen verwachten: daarvoor is de invloed van ouders en omgeving vaak toch te sterk en er is bovendien voldoende aanbod van de meest voor de hand liggende keuze: een moslim met dezelfde etnische achtergrond. Bovendien staan ook de ouders en omgeving van de 'andere kant' van de gemengde relatie in veel gevallen negatief tegenover een gemengde relatie met een partner van Marokkaanse herkomst (Sterckx 2014).

ML *Bij mij is islamitisch op nummer één en uiteraard de karakters moeten niet zo veel verschillen. Je moet met elkaar kunnen opschieten. Sommige [niet-Marokkaanse mannen] die daarmee problemen hebben, die dan niet met een Marokkaans meisje kunnen trouwen. Maar het ligt ook aan de vader zelf, hoe ver hij is met zijn geloof. Ik kan een voorbeeld noemen. Je hebt een praktiserende vader, die zal veel sneller ook naar de nummer één kijken, naar de islamitische kant. Als die persoon haar religieuze plichten doet, dan is dat voor hem eigenlijk al voldoende. En als je een vader hebt die iets minder met geloof bezig is, ja, die praktiseert niet op een hoog niveau, die zal dan naar de cultuurkant vallen. Die zal zeggen: 'Kijk eerst om je heen. Neem beter een Marokkaan.' Of in de Marokkaanse cultuur heb je ook nog de verschillen zelf.*

8.4.4 Tussenconclusie

De sociale afstand van de jongeren van Marokkaanse herkomst in ons onderzoek evolueert met de levensfase waarin de jongeren zitten. In de basis lijkt de afstand niet zo groot: de meesten hebben gemengde vrienden- en kennissengroepen, zitten op gemengde scholen en hebben een gemengde werkomgeving. Tegelijkertijd zien we dat juist in de levensfase waarin onze respondenten zitten (adolescenten en jongvolwassenen) hun netwerken etnisch homogener worden. De gemengde contacten spelen zich vooral af in het kader van de opleiding. 'Vrijetijdscontacten' en hechte vriendschappen hebben de jongeren vooral met herkomstgenoten. Dat komt doordat de leefstijlen van de jongeren van verschillende herkomst en vooral die van gelovige en niet-gelovige jongeren in deze levensfase sterk uit elkaar beginnen te lopen. En een gedeelde leefstijl is de belangrijkste basis voor een gemakkelijke en prettige omgang met elkaar. We zien dus dat de jongeren zich voor een deel uit eigen beweging (en ook als reactie op gevoelens van uitsluiting – zie 8.5.4 terugtrekken in eigen kring en vooral optrekken met mensen met een gelijkaardige leefstijl en wereldbeeld.

8.5 Relatie met de Nederlandse samenleving

De wereldbeelden van waaruit jongeren gebeurtenissen interpreteren, worden onder andere gevormd door hun positie en ervaringen in de Nederlandse samenleving. De opvattingen van de jongeren over de hierboven beschreven situaties waarin sprake is van religieus geïnspireerd geweld weerspiegelen hun relatie met de Nederlandse samenleving.
Dat is het duidelijkst te zien in hun neiging om gebeurtenissen te duiden vanuit hun idee dat er met twee maten wordt gemeten en dat moslims doorgaans aan het kortste eind trekken, zeker in de berichtgeving in de media. Dat is immers hoe ze voelen dat ze zelf (d.w.z. jongeren zoals zijzelf, moslims in het algemeen en jongeren met een Marokkaanse achtergrond in het bijzonder) in de Nederlandse maatschappij worden bejegend.
Het kwam al enige malen ter sprake dat de jongeren – ondanks het feit dat ze Nederlands zijn en al hun hele leven deel uitmaken van de Nederlandse samenleving – regelmatig het gevoel hebben dat ze er niet volledig bij (mogen) horen. Allerlei ervaringen (van dagelijkse ervaringen van uitsluiting in interacties met autochtone Nederlanders tot discriminatie bij het solliciteren, aanvaringen met de politie en de uitlatingen van politici) dragen bij aan het gevoel dat ze apart worden behandeld op basis van hun etnische afkomst en hun geloof.

MM *Ik, als Marokkaan zijnde, word anders gezien dan anderen. Ik word ook anders behandeld dan anderen. Als ik wil gaan werken, heb ik niet gauw een baan. Het is bij mij heel erg lastig, vooral als ze m'n naam zien, m'n achternaam en geboorteplaats, want ik ben in Marokko geboren. Dan wordt het voor mij lastig om te gaan werken. Ook als in de tram stap en de blikken die ik krijg. Of als je een winkel in stapt, dan word je al heel gauw anders bekeken. Een ook door een politieagent of zo, dan word je ook wel sneller gecontroleerd. Dat geeft mij dan toch zo'n... minder gevoel van de samenleving en dan voel ik me ook een beetje buitengesloten.*

8.5.1 Op afstand gezet op microniveau

Uitsluitende opmerkingen in alledaagse situaties

Vrijwel alle jongeren hebben ervaring met opmerkingen van autochtone Nederlanders waaruit blijkt dat ze op basis van hun Marokkaanse afkomst als 'anders' worden gezien. De opmerkingen variëren van expliciet racistische of discriminerende opmerkingen, grapjes over Marokkanen en moslims tot 'niet slecht bedoelde' opmerkingen zoals 'wat spreek je goed Nederlands' of 'jij bent heel anders dan andere Marokkanen'. Velen benoemen de neiging van autochtone Nederlanders om hen 'quasigeïnteresseerd' uit te horen over dingen die anders zijn in hun cultuur en gewoonten. In de discriminatieliteratuur worden dit soort interacties aangeduid als 'micro-agressie' (Sue et al. 2007): vaak onbedoeld denigrerende uitlatingen die een persoon reduceren tot het stereotype van de groep waar hij of zij toe behoort. Kenmerkend voor dit soort opmerkingen is dat ze in het dagelijkse leven op een terloopse manier worden gemaakt. Degene die de uitlatingen doen, hebben vaak niet in de gaten wat ze aanrichten: dat ze de ontvanger ervan op subtiele of minder subtiele

manier uitsluiten. Dat heeft nadelige gevolgen voor het psychisch welbevinden van die ontvanger.
Een typisch voorbeeld van zulke dagelijkse uitsluiting zijn opmerkingen zoals 'waar kom je vandaan?' of 'wat spreek je goed Nederlands!' aan het adres van jongeren die in Nederland zijn geboren en getogen. Deze opmerkingen worden vaak geuit met de beste bedoelingen, maar het geeft aan dat de spreker de persoon voor zich niet ziet als Nederlander, maar als migrant. De jongeren geven bovendien aan dat zelfs wanneer ze de vraagsteller corrigeren, deze vaak niet tevreden is met het antwoord 'Nederland'.

VH *Bij mij op school is mij geleerd om Nederlands te zijn. Je bent hier geboren, je spreekt Nederlands. Maar iedere keer dat ik hoor: 'Waar kom jij vandaan?' Dan zeg ik: 'Ik kom uit Nederland.' 'Nee, waar kom je vandaan?' 'Ik kom uit Nederland.' 'Nee, waar kom je vandaan?' 'Ik kom uit Nederland, begrijp dat dan.'*

Vrouwen met een hoofddoek krijgen vaak te maken met ongepaste of irrelevante opmerkingen over hun kleding. Die opmerkingen zijn vaak dubbel stereotyperend: ze spelen ook in op hun vrouwelijkheid, omdat ze impliceren dat ze hun 'troef' als vrouw – namelijk uiterlijke schoonheid – niet benutten.

VM *'Dat is zonde, dat je die mooie haren verbergt.' Dat hoor ik zo vaak.*

VH *Bij een sollicitatiegesprek had ik eerst telefonisch gebeld, had ik gesproken met die persoon. Die was enthousiast, we hadden een afspraak gemaakt, ik ging op gesprek. Toen kwam ik daar binnen en [sprak die persoon mij aan]: 'Je loopt verkeerd.' Ik zeg: 'Waarom loop ik verkeerd? Ik heb een afspraak met u.' 'O, bent u dan mevrouw...' 'Ja, dat ben ik. Is er dan iets verkeerds?' 'Nee, ik had iemand anders verwacht.' 'Wie had je dan verwacht?' 'In ieder geval iemand met een kort koppie, een jeans en niet zoals u erbij loopt.' Dat heeft hij zo gezegd.*

Zeker wanneer irrelevante, denigrerende opmerkingen in de context van een sollicitatie worden geplaatst, ervaren de jongeren dat als bedreigend: het wil zeggen dat degene die ze voor zich hebben hen niet los kan zien van het (negatief gewaardeerde) stereotype van de jonge man met een Marokkaanse achtergrond of de gesluierde moslima. Wanneer je kansen van het oordeel van deze persoon afhangen, is dat weinig hoopgevend.

MH1 *Ik gaf ook les op een school. En toen ik daar ging solliciteren... Bij mijn eerste week zei [de personeelsmanager] mij: 'Als je dit gebouw binnen loopt, wees dan even geen moslim.' Hij zei een paar tips: 'Kom dan niet met een trainingsbroek. Wees even geen moslim. Je bent positief naar alles toe.' Hij bedoelde homo's. Waar ik op zich geen problemen mee heb. 'Hou je aan die tips,' zei hij.*

MH2 *Alsof je bij voorbaat al tegen homo's bent.*

L1 *Waarom dacht hij dat het nodig was om tegen jou te zeggen dat je niet in een trainingsbroek moest komen? Ik neem aan dat je dat zelf ook al had bedacht. Of was je op gesprek in je trainingsbroek?*

MH1 *Nee, dat doe ik nooit. Het waren volgens mij gewoon een paar regels.*

MH2 *Of misschien dacht hij juist: jij bent moslim, dus jij bent bij voorbaat al tegen homo's bijvoorbeeld, of tegen het Westen, of tegen joden, weet ik het allemaal.*

MH1 *Ik denk dat hij die richting op wilde gaan.*

L1 *Was dat een probleem voor jou?*

MH1 *Ik ben moslim, maar ik laat iedereen gewoon in z'n normen en waarden. Doe gewoon wat je zelf wil. Zolang ik mijn ding kan doen, en jij mij niet stoort, dan is er natuurlijk altijd wederzijds respect.*

L1 *Hoe reageer je nou op zo iemand, als hij dat zegt?*

MH1 *Hij staat boven jou, dus dan is het oké en ik begrijp het.*

Nauw verwant met de hiervoor genoemde categorie is het stellen van irrelevante, stereotyperende vragen. De jongeren geven aan dat autochtone Nederlanders de neiging hebben om veel vragen te stellen, vooral over de islam. Soms beoordelen de jongeren dit als oprechte belangstelling en dan geven ze graag meer uitleg, maar vaak zien ze deze 'zogenaamd geïnteresseerde vragen' als een middel om kritiek te uiten. Dat is vooral wanneer de vragen irrelevant zijn voor de context. Dan voelen de geadresseerden zich door de vraag 'op afstand gezet', gereduceerd tot de groep waartoe ze behoren, en dat vinden ze ongepast.

VH1 *Ik heb dus mijn onderwijsbevoegdheid gehaald voor het [wiskunde]onderwijs. Ik heb wel een vraag gehad tijdens mijn sollicitatiegesprek wat ik ook niet fijn vond: 'Hoe zou je ermee omgaan als een leerling naar je toe kwam en die zou je zeggen: ik ga een hoofddoek dragen?' Ik vond het zo nergens op slaan. Ik heb er gewoon antwoord op gegeven, maar hoezo krijg ik die vraag?*

VH3 *Vanuit mijn werk moest ik naar een bijeenkomst over techniek, nou, er waren allemaal mannen van middelbare leeftijd, allemaal wit. Ik was überhaupt als dame in de minderheid en dan ook nog eens moslima. Toen ik bij de borrel ging praten, ging het over IS. [...] In de zin van: 'Jij bent toch moslim? Dan kan je niet goedkeuren wat er gebeurt.' [...] 'Oké, ja, we zitten hier over techniek te praten...'*

L1 *Wat doet dat met je op zo'n moment?*

VH3 *Ik vind het ongepast om over zoiets te beginnen. Je denkt blijkbaar dat je niks anders met mij deelt, ondanks dat we hier toch duidelijk voor een bepaald thema zitten, wat er niks mee te maken heeft. Je neemt aan: ik deel niks met deze dame, daarom ga ik het maar over iets hebben wat ik ken en waar ik haar mee associeer. En datgene waarmee je mij associeert, is ook nog iets wat ik heel erg verwerpelijk vind. Dat zijn behoorlijk wat bruggen die je moet slaan, eer je een situatie wilt creëren waar je op gelijke voet met elkaar in gesprek gaat. Voor mij was het al klaar.*

Subtyping (Richards en Hewstone 2001) is het proces waarbij leden van een bepaalde groep of categorie op een positieve manier worden onderscheiden van de rest van die groep omdat ze niet beantwoorden aan de negatieve stereotiepe beelden die er over de groep bestaan. Het is een mechanisme dat stereotypen in stand houdt en reproduceert. Dit gaat om opmerkingen in de zin van 'jij bent een goeie Marokkaan' of 'jij bent anders dan andere

Marokkanen'. Hoewel de ontvangers in deze gevallen een compliment krijgen, zijn ze over het algemeen niet blij met deze opmerkingen, die in feite aangeven dat de zender een heel negatief beeld van 'Marokkanen' heeft.

MM *'Ik haat Marokkanen, maar jij bent anders.' Dat hoor ik vaak. Dat hoor ik iedere week. 'Als ik heel eerlijk moet zijn, normaal hou ik echt niet van Marokkanen. Maar jij bent toch wel echt anders.' [...] En dan krijg je van: 'Hoe jij bent, heb je nog meer Marokkanen die zo zijn? Of ben je de enige?' Dat denken ze dan.*

Vooral jonge mannen vertellen over grapjes over Marokkanen of moslims die eigenlijk een racistische lading hebben. Dit lijkt vaak in de context van werk te gebeuren, onder collega's en voor een deel tot de cultuur op de werkvloer onder arbeiders te horen. De jongens hebben zich aangewend foute grappen te negeren, want 'je moet tegen een geintje kunnen' en ze willen de grappenmaker niet de voldoening geven dat die doel treft. Ook hier is weer sprake van een dunne scheidslijn tussen grappen maken en samen lachen zodat saamhorigheid ontstaat en mensen het gevoel krijgen erbij te horen en grappen die anderen beledigen, kwetsen en op afstand zetten. Wederom lijken degenen die de grens overschrijden dat vaak zelf niet in de gaten te hebben of zelfs maar zo bedoeld hebben. De 'slachtoffers' zeggen dat autochtone Nederlanders sneller en harder beledigen in hun grappen dan dat andere 'Marokkanen' dat zouden doen. Dat zou te maken kunnen hebben met het feit dat ze, omdat ze tot de dominante groep behoren, minder gevoelig zijn voor de grens tussen een geintje en een belediging als het gaat om een grap in een interactie met iemand uit een minderheidsgroep.

MH4 *Bijvoorbeeld, wij laten baarden staan en dragen lange kleren. 'Is de kapper dicht?' Van die dingen. Maar de moslims zelf herkennen dat wel. Die gaan niet zo'n opmerking maken. Dat is ook wat ik bedoelde met het respect in het begin, dat is heel belangrijk. Nederlanders onderling – niet allemaal natuurlijk – grappen onderling, die zijn op een veel hoger niveau dan wanneer wij grappen maken met elkaar. Die gaan beledigen.*

L1 *Kun je een voorbeeld geven van een grap die Nederlanders maken en die bij Marokkanen echt niet zou kunnen?*

MM2 *Ik geef een voorbeeld vanuit mijn eigen inzicht. Een Nederlander kan vaak een harde grap maken over iets waar hij geen kennis over heeft. Dat doen Marokkanen minder snel. Waardoor? Zij weten wanneer zij iemand beledigen. [...] Stel, iemand zegt omdat ik een baard heb: 'Taliban, kan je me even helpen?' Je weet niet eens [wat een] taliban is. Je weet niet waar je over praat. Omdat hij niet weet wie dat is, weet hij ook niet hoe erg die grap bij mij zal aankomen. Als ik dan boos word, zegt hij: 'Het is maar een grap.' In zijn hoofd is het echt een grap. Hij ziet iemand met een baard en hij ziet jou met een baard. Dat is zijn grap en klik: een baard en een baard.*

Wederom vooral de jonge mannen krijgen opmerkingen waaruit blijkt dat hun gesprekspartner mannen met een Marokkaanse achtergrond met criminaliteit associeert. Ook deze voorbeelden komen uit de context van solliciteren en werk. Eén jongeman vertelt dat hij werd getest op de financiële afdeling waar hij terechtkwam.

MM *Ik heb wel vaak het gevoel dat je jezelf meer moet bewijzen. Een mooi voorbeeld is, ik had mijn allereerste stagebedrijf, drie jaar geleden. En ik zit op de financiële administratie, dus ik heb heel veel met geld te maken. Ook contant geld. En, ja, dan liet mijn leidinggevende een briefje van 50 euro op de grond vallen [bij mijn werkplek]. En dan werd er van jou een reactie verwacht van: Hoe reageer je, wat ga je daarmee doen? Hoe ga je daarmee om?*

L2 *En werden andere mensen ook zo getest?*

MM *Nee. Ik heb het nooit van anderen gehoord.*

L2 *Nu kan je er een beetje om lachen. Maar op dat moment, vond je dat toen ook grappig? Vond je het niet raar?*

MM *Nou, op dat moment wist ik het niet. Ik hoorde pas achteraf dat het een soort van test was.*

L1 *O, ze zeiden het nog dat het een test was?*

MM *Ja, achteraf wel. [...] En ik wist het ook al een beetje. Omdat ze natuurlijk heel netjes waren. Je kan bijna geen cent missen in je administratie. Dus ik vond het wel raar, ineens zo'n briefje op de grond liggen.*

ML *Met solliciteren had ik een keer meegemaakt dat ik in een magazijn mocht werken. Dus, eerste sollicitatiegesprek was gewoon goed gegaan. En toen begon die man [van het uitzendbureau] van: 'Ja, je komt wel in een magazijn met waardevolle spullen.' iPod's, en weet ik veel wat hij allemaal... Toen dacht ik bij mezelf: 'Waarom zeg je dat nou?' Toen zei hij tegen mij van: 'Lijkt deze baan wat voor jou?' Toen zei ik: 'Ja.' En toen zei hij: 'Stel je voor, je had nu het echt voor het kiezen. Wat zou voor jou echt een leuke baan kunnen zijn?' Zei ik: 'Het liefst doe ik gewoon iets in een koeriersbaantje.' Toen zei hij tegen mij: 'Dan lijkt het me beter om nog even te wachten.' Maar, ik was al bijna aangenomen voor die baan. Toen zei ik tegen hem: 'Kan ik dit niet gewoon gaan doen?' Toen zei hij: 'Je bent niet geschikt en als jij liever een koeriersbaantje hebt, dan wacht ik nog wel even. En dan word je teruggebeld.' Ik ben nooit teruggebeld. Ik heb een paar keer zelf gebeld, naar hun. En ik weet nog dat ik daar heel erg mee zat. Ik ben gewoon aan de kant geschoven door die meneer.*

L1 *En jij hebt toen echt het gevoel dat dat was omdat jij Marokkaans bent, omdat hij een bepaald idee had van Marokkaanse jongens. Die kunnen niet van die spullen afblijven.*

ML *Ja, gewoon: jij kan niet met je poten van die spullen afblijven. Het is geen geschikte baan voor jou. Zo bedoelde hij het. En ik heb ook meegemaakt dat in een magazijn heb gewerkt, en dat ik een stanleymes heb gekregen om dozen open te snijden. En dan zegt hij van: 'Geen mensen neersteken.' Zulke dingen. Niet op een grappige manier.*

Hiermee vergelijkbaar zijn de observaties van jonge mannen dat vrouwen hun tasjes steviger beetpakken wanneer ze hen in het oog krijgen, of dat autochtone voorbijgangers de straat oversteken wanneer ze een groepje jonge mannen met een Marokkaans uiterlijk zien.
Gesluierde Marokkaans-Nederlandse vrouwen geven aan dat ze duidelijk een verandering voelden in de manier waarop ze werden bejegend toen ze een hoofddoek gingen dragen. Ze worden vaker 'raar' bekeken, mensen gaan ervan uit dat de vrouwen geen Nederlands

spreken of weinig ontwikkeld zijn, ze krijgen vaker irrelevante opmerkingen over hun hoofddoek of krijgen beledigende opmerkingen te horen. Daar waar de hoogopgeleiden in de focusgroepen allen een mooie baan op een passend niveau hebben, viel op dat de gesluierde vrouwen in die context zijn aangesproken op het feit dat ze een hoofddoek dragen, hetzij bij een sollicitatiegesprek, hetzij door collega's of door klanten/patiënten. Vrouwen die geen hoofddoek dragen, krijgen regelmatig de vraag of het niet de bedoeling is dat zij dat wel doen, of: 'Waarom draag jij er geen?' Ook die vraag, hoewel de vraagsteller hier vaak goedkeuring in laat doorklinken, wordt door de vrouwen als ongepast ervaren. Er spreekt immers uit dat men bepaalde verwachtingen en vooroordelen heeft over hoe een moslimvrouw eruitziet en zich gedraagt.

Reacties op alledaagse uitsluiting

De jongeren reageren met grote gelatenheid op de micro-agressie die ze ervaren. Ze zeggen dat ze het er moeilijker mee hadden toen ze jonger waren, maar dat ze eraan gewend zijn geraakt. Je kunt er toch niets aan veranderen, dus reageren ze niet meer op opmerkingen die hen op afstand zetten. Dat wil niet zeggen dat ze het niet registreren. Deze ervaring draagt bij aan hun perceptie dat autochtone Nederlanders hen niet zien als een van hen en aan het gevoel dat ze er niet bij (mogen) horen. Ze hebben ook het idee dat autochtone Nederlanders die dit soort opmerkingen maken zelf nauwelijks doorhebben wat ze teweegbrengen. Het maakt het moeilijk om mensen aan te spreken op het kwetsende karakter van hun uitspraken (Sue et al. 2007).

VH *Wij zijn het normaal gaan vinden, net als iemand jou een compliment geeft: 'Wat spreek je goed Nederlands.' 'Ja, duh, ik ben hier geboren en hier opgegroeid en naar school gegaan.' Het is niet dat ik gisteren pas in Nederland ben gekomen. En van die dingen dat ik denk: eigenlijk is het beledigend, maar we zijn het normaal gaan vinden dat iemand zo erg provocerend is. Dat ik niet word geholpen of begroet word als ik een winkel binnenkom, maar een Nederlandse vrouw die achter me loopt en binnenkomt wel. Of met uitdelen, ik word overgeslagen, ik krijg geen krantje, die achter mij krijgt wel een krantje.*

ML *Op een gegeven moment doet het niks meer met je. Ik kan er heel boos om worden. Maar daar heb je alleen jezelf mee. Je kan er toch niks aan veranderen. Je kunt er misschien wat van zeggen. Maar het is gewoon, als ik dat nu zou meemaken, zou ik gewoon denken: 'O, jij bent er ook zo een. Ik ga me niet druk maken.'*

L1 *Meer een beetje om jezelf te beschermen?*

ML *Ja. Want ik ga me niet ergeren aan dat soort dingen. Dat doe ik niet meer.*

L1 *Maar toen je jonger was wel?*

ML *Toen ik jonger was, toen ik daar pas mee te maken kreeg en zo, zeker. Zoiets kon gewoon echt mijn dag verpesten.*

Sommige jongeren hebben de ervaring dat omstanders die getuige zijn van dit soort alledaagse uitsluiting daartegen in het geweer komen. Dat geeft de jongeren steun en ze waarderen het ook, alleen vlakt dit niet de negatieve ervaring op zich uit. Ze geven aan dat ze

goedbedoeld advies in de trant van 'trek het je niet aan' niet kunnen opvolgen. Het kwaad is immers al geschied.

VH *Voor mij was het de eerste keer en hopelijk ook de laatste keer. Ik vond het heel bijzonder. Ik zat toen in Amstelveen, ik kwam terug van bijles geven. Iemand opende dus in de winter haar raam en toen riep ze hele nare dingen en ondertussen ook van: 'Weg jij!' Terwijl ik aan het telefoneren was. Maar ik wil wel zeggen: een andere vrouw was haar hond aan het uitlaten en zei ze: 'Let er niet op.' Dus ik dacht wel: 'Er zijn ook nog normale mensen.' Dat was wel even schrikken voor mij.*

VH *Ik heb ook wel eens dat soort gesprekken met mensen van Nederlandse afkomst: 'Wilders, daar moet je niet op letten.' Dan denk ik: 'Ja, dat is makkelijk gezegd.' Bij diegene waar ik misschien straks zit voor een sollicitatiegesprek, die stemt misschien op Wilders. Dat weet je niet. Het is te makkelijk gezegd van: je moet er niet op letten. Het is wel echt aanwezig. Daar waar het eerst onderhuids was, wordt het steeds meer zichtbaar en geoorloofd. Het is normaal, je mag het zeggen. De politiek zegt het ook.*

8.5.2 Op afstand gezet op mesoniveau

Sollicitaties en werk

Marokkaans-Nederlandse jongeren hebben over het algemeen geen al te beste positie op de arbeidsmarkt: de werkloosheid is hoog in vergelijking tot andere groepen (Andriessen et al. 2012; Huijnk et al. 2014). Dat heeft verschillende oorzaken: minder hoogopgeleiden, minder goede netwerken, mogelijk andere attitudes tegenover werk en werk zoeken, en discriminatie. In de focusgroepen horen we terug dat werk vinden voor de meeste jongeren een moeizame onderneming is. Vooral voor de laag- tot middelbaar opgeleiden: onder onze respondenten met een laag of middelbaar opleidingsniveau zijn er verschillende die werkloos zijn, die onder hun niveau werken of die (mogelijk uit schaamte) zich niet duidelijk uitlaten over werk en opleidingsniveau. Een aantal van hen geeft aan dat ze weten hoe ze in die slechte arbeidsmarktpositie terecht zijn gekomen: ze zijn arbeidsongeschikt, ze hadden hun opleiding moeten afmaken of ze kunnen geen Verklaring omtrent Gedrag (VOG) voorleggen aan een belangstellende werkgever omdat ze 'fouten hebben gemaakt toen ze jonger waren'. Een vrouw die haar baan verloor omstreeks de tijd dat ze haar eerste kind kreeg, geeft aan dat ze zich dan maar eerst op het moederschap heeft toegelegd. Nu ze weer aan het werk zou willen, blijkt het herintreden niet gemakkelijk, vooral omdat ze zich wil omscholen om in een andere sector aan het werk te kunnen dan voorheen.
De hoogopgeleide respondenten zijn (voor zover ze klaar zijn met hun studie) aan het werk in banen op hun niveau. Toch hebben veel respondenten, van alle opleidingsniveaus, ervaring met afwijzingen min of meer expliciet op grond van hun etnische of religieuze achtergrond. Daardoor hebben ze allen het gevoel extra hindernissen te moeten overwinnen om aan het werk te komen en zich extra te moeten bewijzen binnen hun baan, in vergelijking tot autochtone Nederlanders.

ML5 *Je hebt niet evenveel kans als een Nederlander. Je hebt wel kans, maar de kans is héél miniem. Dat is al een groot verschil. Dus [je] zal extra moeten inzetten.*

MH4 *Hij haalt de woorden uit mijn mond. [Bij sollicitaties], bij het aanvragen van überhaupt iets. Dat je belt voor je huis, of iets dergelijks. Dat je extra moeite moet doen, terwijl je Nederlandse buurvrouw...*

L2 *En op welke manier moet je dan, of doe je dan extra moeite?*

MM1 *Ze houden je gewoon aan het lijntje. Oké, bel dan terug. Je voelt je aan het lijntje gehouden. Je wordt van hot naar her gestuurd.*

ML5 *Ik heb dat meegemaakt met solliciteren bij een parkeergarage in X. Gesolliciteerd, oké goed. Vacature stond nog open. Ik heb gebeld. En ineens kreeg ik een vrouw aan de lijn. Die zei: 'Bel vrijdag zo en zo laat, dan krijg je die en die aan de lijn.' Oké, is goed. Ik bel nog een keer. Vrijdag, precies het tijdstip dat ze vroeg. Diegene was aanwezig. Kreeg diegene aan het woord. 'Ja, nee, de vacature is al vervuld.' Oké, is goed, kan gebeuren. Maand later. Ik kijk weer op internet. Ik zie die vacature nog steeds op internet. Ik ga gewoon weer reageren. Nog een keer. Weer niks te horen gekregen. Ik bel nog een keer. Ik zeg: 'Luister, ik heb gereageerd op die vacature.' 'O ja, klopt, hij staat open. Maar, bel vrijdag, want die en die is aanwezig.' Dan denk ik: waar ligt dat aan? Kom op, [ik ben] iemand die wil werken. Dan denk je bij jezelf: 'Fuck it!'*

VH3 *Ik heb net die vraag niet beantwoord van: wat zijn je ervaringen met solliciteren, ik ben aangenomen geweest door de ene partner bij een kantoor en toen moest ik terugkomen bij een andere partner van het kantoor en toen ging de discussie over de hoofddoek en uiteindelijk is dat teruggetrokken. Dat was bij een advocatenkantoor. Er was expliciet de vraag gesteld: 'Ben je bereid je hoofddoek af te zetten?' Dat ben ik niet, niet alleen als moslim, maar ook als mens met bepaalde principes en normen en waarden. Al zou ik geen moslim zijn en hecht ik geen waarde aan mijn hoofddoek, ik zet hem niet af.*

Ook de stereotyperende opmerkingen zoals hiervoor beschreven hebben het effect dat ze, wanneer ze in de context van werk of sollicitaties worden geuit, de ontvanger ervan erop wijzen dat ze als (potentiële) werknemer voor een deel worden beoordeeld op hun afkomst of geloof, en wel op een negatieve wijze. Bij de jonge mannen hebben deze opmerkingen meestal te maken met het imago van de 'Marokkaanse straatjongens' die met criminaliteit en overlast worden geassocieerd. Bij de gesluierde vrouwen hebben de opmerkingen vooral betrekking op de hoofddoek en de negatieve associaties die de werkgever daarbij heeft. Zelfs als de opmerking suggereert dat er sprake van positieve discriminatie is geweest, is de uitwerking ervan op de ontvanger niet positief.

VH4 *Want ook al doe je je best, werk je hard, gaat het goed, dan gaan ze zeggen: 'Jij zit hier alleen maar omdat je Marokkaan bent.' Ik was bijvoorbeeld bij [redactie van nieuwsprogramma], ik was de jongste daar. Ik werkte heel hard en het was 2011 en toen brak de pleuris uit in Syrië, dus ik had het voordeel mee van de Arabische taal. Ik kon daar heel goed op die redactie meekomen. Dan heb je altijd mensen die zeggen: 'Jij zit hier alleen maar omdat je Marokkaan bent.' Je bent een soort excuus-allochtoon.*

Veel vrouwen die een hoofddoek dragen, zijn niet van plan om die voor een baan achterwege te laten. Verschillende jongeren proberen zich echter als meer 'Nederlands' te pre-

senteren tijdens een sollicitatiegesprek, om te vermijden dat ze een negatief stempel als ‘Marokkaan’ krijgen. Daarmee kunnen ze waarschijnlijk hun kansen effectief verbeteren. Uit een praktijktest van het SCP waarmee werd onderzocht of intermediairs van uitzendbureaus discrimineren, kwam naar voren dat wanneer kandidaten met een Marokkaanse achtergrond zich op een positieve manier van het negatieve stereotype onderscheidden, ze even vaak een baan aangeboden krijgen als autochtone kandidaten (Andriessen et al. 2012). De onderzoekers verklaarden dit als een vorm van *subtyping*, in dit geval met een positief gevolg voor de jongeren uit de Marokkaanse groep. Voor de jongeren zelf benadrukt dit het gegeven dat ze niet mogen ‘zijn wie ze zijn’, maar zich zo veel mogelijk moeten ‘ontmarokkaansen’ of ‘vernederlandsen’ om betere kansen te maken om te worden geaccepteerd.

MH *[Deze jonge man kreeg drie tips van de werkgever voor hij mocht beginnen als docent.]... Maar als je [respondent verwijst naar een van de interviewers] naar een sollicitatiegesprek gaat, ga je gewoon met jezelf. Ik echt niet, hoor. Normaal gesproken praat je een beetje met straattaal. Maar die moet je dan ook achterwege laten. Op heel veel punten moet je jezelf ook even aanpassen. Anders gaat hij denken: ‘Heb ik weer een straat-Marokkaan.’ Terwijl je dat niet bent, maar misschien nog wel kan horen. Als je mij via de telefoon spreekt, dan weet je dat dit een Marokkaanse jongen is.*

L1 *En dan pas je je aan. En wat pas je dan aan bijvoorbeeld?*

MH1 *Mijn woordenschat. Mijn houding.*

MH2 *Accent misschien?*

MH1 *Ja, ik kan er niet veel aan veranderen. Maar ik doe toch mijn best. [...] Handgebaren, ik praat veel met mijn handen. En af en toe moet je dat ook controleren.*

VH3 *Beetje onderdrukken. Niet zo Marokkaans zijn.*

Een aantal respondenten, vooral vrouwen die een hoofddoek dragen, hadden vervelende ervaringen met discriminerende patiënten of cliënten met wie ze op hun werk in aanraking komen. In beide gevallen konden ze met hun vervelende ervaring terecht bij collega’s of leidinggevenden voor steun, en dat was voor de vrouwen in kwestie bemoedigend. Het hielp hen ook om het voorval te relativeren of van zich af te schudden.

VH *Ik werk in het ziekenhuis. Ik loop ook langs patiëntenbedden. Ik kwam aanlopen maandag, ik wou een patiënt gaan prikken. Zegt ’ie: ‘Ik heb bepaalde principes, ik wil niet door jou geholpen worden.’ Ik begreep het niet. Ik dacht: ‘Huh? Wat bedoel je nou?’ ‘Ik heb bepaalde principes, jullie doen dat bij ons, dus ik doe dat ook bij jullie.’ Ik dacht: ‘Waar gaat dit over? Dit is echt triest.’*

L1 *Wat heb je toen gedaan?*

VH *Ik was heel sociaal, ik zeg: ‘Goed meneer, mijn collega komt zo bij u.’ Daarna ben ik teruggeroepen, hij zegt tegen mij: ‘Het is niet persoonlijk bedoeld, maar de grens moet ergens getrokken worden.’ Ik zeg: ‘Hoe bedoelt u “niet persoonlijk”? U heeft het tegen mij als persoon en niet tegen een groep. Ik sta voor u, dus het is wel persoonlijk.’ ‘Ik heb hele nare ervaringen met jullie, dus ik wil niet door jullie geholpen worden.’ Mijn collega staat naast*

me en zegt: 'Ik ben puur Nederlands. Ik doe nu even haar hoofddoek op. Mag ik u dan wel helpen?' 'Nee.' Dus het komt door het islamitische symbool.

L1 *Als er zoiets gebeurt bij jou in het ziekenhuis, ga je daar dan mee naar je baas?*

VH *Ja, toevallig heb ik er vandaag een gesprek over gehad. Ze vond het heel belangrijk dat het wel gemeld werd, omdat ze daar heel erg tegen is. Ja, ik heb heel veel steun gehad aan collega's, die stonden er totaal niet achter. Er was zelfs een patiënt die naar me toe kwam. Dat vond ik zo mooi, een oud vrouwtje, die had traantjes, die zei: 'Voel je gesteund, ik ben het er niet mee eens.' Dat was zo lief. Maar ja, ik zei nog wel tegen die meneer: 'Als ik de patiënt was en u kwam nu bij mij aan mijn bed, wetende dat u zo over mij denkt, zou u mij toch mogen prikken. Dat is omdat ik liefde de wereld in wil helpen en geen haat.' Toen was hij even stil.*

VM *Ik heb het zelf ook echt op mijn werk. Ik werk zelf bij [een drogist]. En ik draag niet zo heel lang een hoofddoek. Maar daarvoor toen ik daar werkte, kreeg ik echt al heel rare reacties, van klanten die niet bij mij wilden afrekenen en dat soort dingen. En toen ik die hoofddoek ging dragen, was het gewoon echt tien keer erger. Er waren echt mensen die de hele dag door de winkel liepen, om maar niet bij mij te moeten afrekenen. Zodat het drukker werd en er een collega bijkwam en dat ze daar gingen afrekenen. Maar mijn collega's helpen me daar dan wel bij. Weet je wel, die gaan dan niet bijdraaien, omdat ze weten dat die klant dan niet spoort, laat ik het zo zeggen.*

De voorbeelden die de jongeren geven, betreffen de meest overduidelijke incidenten waarin ze op hun afkomst werden gewezen. Ze noemen niet of nauwelijks voorbeelden die op meerdere manieren kunnen worden geïnterpreteerd. Het lijkt of ze de opmerking voor willen zijn dat ze zich discriminatie alleen inbeelden of dat ze overdrijven. De minder duidelijke voorvallen en twijfelgevallen, en ervaringen uit tweede en derde hand, dragen toch bij aan het breed gedeelde gevoel dat jongeren met een Marokkaanse achtergrond zich extra moeten bewijzen, minder kansen krijgen en gediscrimineerd worden om aan het werk te komen en om carrière te maken.

Contacten met politie en ervaringen met *ethnic profiling*

Vrijwel alle jonge mannen (en geen van de jonge vrouwen) in de focusgroepen hebben de ervaring regelmatig door de politie staande te worden gehouden. Het overkomt de laagopgeleide jonge mannen met een Marokkaanse achtergrond kennelijk zó vaak dat in de focusgroep met zes deelnemers met dat profiel op de vraag: 'Wat is typisch Marokkaans?' spontaan werd gereageerd met: 'Stop! Politie!' Hier is wel sprake van een verschil tussen de hoogopgeleide mannen en de laagopgeleide, die meestal ook een verschillende leefstijl en dagbesteding hebben: de hoogopgeleide mannen hebben een baan en dragen representatieve kleding, de laagopgeleide mannen zijn vaker werkloos en gekleed in trainingspak of in het 'straatuniform' van zwart leren jack en spijkerbroek. Maar ook de hoogopgeleide jonge mannen werden regelmatig staande gehouden door de politie.

L1 *Hoe vaak gebeurt dit nou? Jij zegt: 'Vaker dan je lief is.' Maar is dat elke maand? Elke week?*

MH4 *Als er helemaal niets met je aan de hand is, je auto is gecheckt, je kenteken nagekeken, APK is in orde en hij kan echt niet zeggen dat er iets moet gebeuren, dan zegt hij dat je voldoet aan het signalement van iemand die ze zoeken.*

ML5 *Ze vinden wel iets om een stopteken te geven. Hij gaat je legitimatie checken. Terwijl hij wettelijk gezien pas om een legitimatie mag vragen als er een aanleiding is. Maar als jij al begint met: 'U mag mij niet om een legitimatie vragen,' dan heb je gelijk een boete.*

L1 *Dan krijg je dat. Is het iets waar jullie vaak met elkaar over praten? Of is het gewoon zo?*

MH4 *Je kunt er niet omheen. Het gebeurt zo vaak dat je er niet meer over praat.*

MM1 *Je gaat het pas vertellen als je niet bent aangehouden. Dat is iets heel bijzonders.*

De jonge mannen worden regelmatig staande gehouden zonder dat daar een duidelijke aanleiding voor is. Hun indruk is dat er wordt gezocht tot er een reden wordt gevonden, al is het maar 'beantwoordt aan een signalement'. Cankaya deed antropologisch onderzoek bij de Nederlandse politie en stelt dat de politie de laatste decennia steeds meer 'proactief' is gaan optreden (Cankaya 2012). In plaats van op een concrete aanleiding of een concreet misdrijf te reageren, werkt de politie steeds meer 'preventief' als antwoord op een groeiende maatschappelijke bezorgdheid over de veiligheid en op de vraag naar controle. Hierbij worden als het ware risicoprofielen van groepen opgesteld, die zijn gebaseerd op stereotiepe ideeën over etniciteit, gender, klasse en potentiële betrokkenheid bij criminele activiteiten. Jonge mannen met een Marokkaanse achtergrond zijn net als jongeren van Antilliaanse herkomst volgens de officiële cijfers relatief vaak betrokken bij in het oog springende misdrijven, dus een voor de hand liggend doelwit voor preventieve controle (Van der Leun en Van der Woude 2011). Cankaya beschrijft hoe de politie dit in de praktijk brengt door groepjes jongens met een 'Marokkaans uiterlijk' tijdens surveillances duidelijk te laten voelen dat de politie aanwezig is en hen in de gaten houdt. Dat doen ze door de jongeren zonder concrete aanleiding op straat staande te houden om hun identiteit te vragen en te controleren. De jonge mannen in ons onderzoek laten zien waar dit toe leidt: dat je een paar keer per avond wordt gecontroleerd.

MH1 *Dat is hartstikke normaal geworden. Ik koerierde in Osdorp eerst. En in de lente word ik serieus vijf keer per dag aangehouden. Zelfs vaker. 'Meneer, even serieus, ik ben een heel eerlijke jongen, ik ben twintig minuten geleden aangehouden, ik moet een bestelling bezorgen.' 'Is dat echt zo?' 'Ja, dat is echt zo.' 'Oké, ik geloof je, ga maar weg.' Maar de volgende keer is het weer: 'Even nakijken…'*

MH2 *Wat betreft die etnische profilering: dat ervaar ik wel. Als zij een donkere kop zien, dan is het meteen klaar. Vorige maand was ik met mijn broer, die had een autootje gezien op Marktplaats en we kwamen een wijk binnen. Dat was een nette wijk, redelijk riante huizen stonden er. En na tien minuten – we stonden voor de deur van die persoon, en die was er nog niet, die kon elk moment arriveren – twee politieauto's in de straat. En die zeiden ook gewoon eerlijk van: 'Ja, blijkbaar had iemand van de buren gebeld, omdat zij twee donkere jongens hadden gezien.' Dat hebben ze letterlijk zo omschreven, de agent gaf dat ook aan: 'We zijn getipt, dit en dat is er. Wil je je alsjeblieft legitimeren.'*

L1 *En toen?*

MH2 *Nou, dat is dus meer van wat ik zeg – mensen, blijkbaar, als zij een donker iemand zien, dan ben je blijkbaar toch verdacht of zo. Want ik durf te wedden: als jij daar stond [lacht], dat zij er niet stonden, denk ik.*

MM *Goed voorbeeld. Ik zit in een scootmobiel. Ik word soms vier keer per dag aangehouden door de politie van: 'Is die van jou?' Wanneer hou je een Nederlandse vrouw aan op de scootmobiel? Ik word echt heel vaak aangehouden. Toen ik hem pas had, zes jaar terug, werd ik echt om de vijftien, twintig minuten aangehouden: 'Is die van jou? Heb je hem gestolen?' Ik denk echt: 'Hallo, wie gaat er nu een ...' Zo zielig ben ik niet. Niemand heeft ooit gezien dat een Nederlandse man of vrouw aangehouden is op de scootmobiel.*

De jonge mannen hebben door dit soort ervaringen het gevoel dat de politie er niet voor hen is, maar eerder tegen hen. Sommigen gaan in het defensief in de interactie, waardoor een in eerste instantie 'routinematig' contact met de politie snel kan escaleren. Een aantal van onze respondenten zijn in het verleden in aanraking geweest met justitie en zijn daardoor op de hoogte (of menen op de hoogte te zijn) van hun rechten in een confrontatie met de politie. De spanning kan daardoor snel oplopen wanneer ze worden aangehouden. Marokkaans-Nederlandse jongens die zich ophouden in het milieu van de straat en de criminaliteit ontwikkelen vaak afwijkende attitudes ten aanzien van het wettelijk gezag (vgl. De Jong 2007; Werdmölder 2015). Enkele jonge mannen in de focusgroepen merkten op dat wanneer ze zelf politieagent zouden zijn, ze ook 'de Marokkanen' als eerste zouden controleren: zij kennen hun pappenheimers. De ervaringen van de jongeren dat ze vaak zonder aanleiding worden aangehouden omdat ze er 'Marokkaans' uitzien, kan er anderzijds toe leiden dat hun omgang met de politie en justitie verandert (Ewick en Silbey 1998). Het gevolg daarvan kan onder meer zijn dat ze bij incidenten niet meer naar de politie gaan, maar het zelf proberen op te lossen.

MMM *Kijk, iedereen die vindt het prettig als bij hem/haar wordt ingebroken of dat z'n moeder of z'n zusje of z'n vrouw of z'n dochter wordt aangerand, dat er zo snel mogelijk politie bij is. Maar als jij dan door diezelfde politieagent die jou gisteravond misschien heel goed heeft geholpen de volgende dag ineens onderuitgehaald wordt en je wordt geslagen en je wordt verdacht, dan denk je: 'Prima, het kan zo zijn dat ik voldoe aan het signalement en dan kunnen er soms misverstanden uit ontstaan.' Maar er zijn zulke grote gebeurtenissen geweest waar gewoon verschrikkelijk veel geweld is gebruikt dat je nu niet meer kan praten over misverstanden. En de politie die [hoort te zorgen voor] veiligheid en waakzaamheid. Nou, sommige burgers in Nederland, als ze over straat lopen dan voelen ze zich niet meer veilig en voelen ze zich ook niet dat de politie zeg maar waakzaam is. Ze voelen zich juist alsof ze opgejaagd worden door de politie. Het vertrouwen is weg. Dus als er iets gebeurt dan denkt men eerder van ja, ik ga zelf het initiatief in handen nemen en zelf oplossen dan dat ik de politie in ga schakelen. Want ja, ik heb gezien hoe ze gisteren met mijn buurman te werk gingen of met mijzelf, die vertrouw ik niet meer.*

8.5.3 Op afstand gezet op macroniveau

Media

De beeldvorming in Nederland over Marokkanen en moslims is negatief. Een moslim of een man met een Marokkaans uiterlijk wordt al snel geassocieerd met criminaliteit, overlast of terrorisme, vrouwen met een hoofddoek worden gezien als onontwikkeld en onderdrukt. De jongeren menen dat het negatieve beeld dat over hen bestaat vooral door de media wordt veroorzaakt. De media meet met twee maten. Wanneer het nieuws negatief is, wordt de Marokkaanse achtergrond van de betrokkene benadrukt; als een Marokkaanse Nederlander iets goeds heeft gedaan, wordt er geen aandacht aan diens etnische achtergrond besteedt (Vgl. Bennett et al. 2011). Dit zorgt ervoor dat de nuance in de media ontbreekt en dat sommige jongeren goed kunnen begrijpen waarom niet-moslims een negatief beeld van hen hebben en soms zelfs bang voor hen zijn.

MM *Wanneer een Marokkaan iets goeds doet, dan gaat het over een Nederlander, maar wanneer het negatief is, dan is het een Marokkaan of is het een moslim. Ibrahim Afellay is gewoon een Nederlander als die morgen in het Nederlands elftal staat.*

Een vergelijkbaar mechanisme speelt bij de berichtgeving over moslims. Wanneer geweld wordt gepleegd door iemand met een islamitische achtergrond, wordt al snel verondersteld dat hij daartoe door zijn religie werd gemotiveerd. Heeft de dader een ander profiel, dan wordt er eerst aan andere motieven gedacht of aan een psychische stoornis. Veel jongeren halen het voorbeeld aan van Andreas Lubitz, de Duitse piloot die een vliegtuig liet neerstorten en die werd geportretteerd als iemand die psychisch niet in orde is. Als hij een moslim was geweest, was hij een terrorist genoemd, zo stellen de jongeren.

MM *Die jongens [die aanslagen plegen] zijn misschien geestelijk ook niet in orde. Maar ja, als we gaan kijken naar die piloot, die in een berg is gevlogen. Die familie werd gewoon getroost. Dan denk ik bij mezelf van:* 'What the fuck? *Dat kan ook een terrorist zijn!?' Die gast wordt dan psychisch verklaard. Hij wordt niet onderzocht, niks.*

Ten tweede uit het meten met twee maten zich in veel media-aandacht voor gebeurtenissen waarin moslims dader zijn en weinig tot geen aandacht voor moslims als slachtoffer. Het pijnpunt voor de jongeren zit erin dat er voor moslimslachtoffers nauwelijks aandacht is. Ze vinden oorlogen of schietpartijen waarbij niet-moslims voorkomen niet minder erg, maar vinden dat er voor moslimslachtoffers ook aandacht moet zijn.

MH4 *Toen drie Israëliërs werden ontvoerd, de hel brak los. Je zag alleen maar op het nieuws: dit is gebeurd, dit is gebeurd. Medelijden en noem maar op. En als het andersom zou zijn, wat vaak genoeg is, er zijn miljoenen Palestijnen vermoord. Die vind je niet.*

ML1 *Die leven daar in de gevangenis. Het is meten met twee maten.*

MH1 *Er wordt niet naar gekeken. Toevallig in dezelfde week als die* Je Suis Charlie-*gedoe. Iets met Boko Haram en 2000 mensen vermoord. En niemand die ernaar omkeek. De levens van twaalf Europeaanse mensen is belangrijker dan 2000 Afrikaanse mensen.*

MH5 *Dat [Israël-Palestina] boeit niet voor heel veel mensen. Waarom? Die van* Charlie *in Parijs. Een paar mensen zijn boos. Ze praten er dag en nacht over. Terwijl gewoon in Palestina gewoon duizenden kinderen zijn vermoord. Dat boeit niet omdat het moslims zijn. Dubbele moraal zit daarin.*

De jongeren hebben weinig vertrouwen in de media, omdat de selectiviteit van het nieuws voor hen zo duidelijk is. Voor een deel van hen resulteert dit erin dat ze het nieuws niet meer volgen. Een ander deel vult het nieuws aan met andere nieuwsbronnen en probeert te achterhalen hoe iets 'echt' zit. Door het wantrouwen ten opzichte van de media ontstaat er een voedingsbodem voor complottheorieën. In deze theorieën spelen de media zelf soms ook een actieve rol; sommige jongeren denken dat de media bewust bezig zijn met het portretteren van de islam als de slecht en vijandig. De jongeren kijken er dan ook niet van op dat veel niet-moslims inmiddels bang zijn geworden voor de islam, of dat ze moslims in de eerste plaats associëren met geweld en terreur maar ook met vrouwenonderdrukking, homofobie enzovoort.

VH *Ik heb me wel eens afgevraagd: als ik geen moslim zou zijn, hoe zou ik dan tegen de islam aankijken? Dat is best heftig, alle dingen die je op je af worden gegooid, dingen die in de naam van islam zouden gebeuren. Vrouwenbesnijdenis heeft niks met de islam te maken, maar dat moet je nu net weten, want zo wordt het wel gebracht in de media en door een heleboel mensen. Sommige mensen die ook een wetenschappelijke titel dragen en dingen zeggen, waarvan ik denk: een prullenbakonderzoek wat ik hier hoor. Ik kan me voorstellen dat als je niet moslim bent, dat het lastig is om onderscheid te maken: wat klopt hierin en wat niet?*

VM *Ik heb zoiets van: als ik geen moslim was en ik zie al die dingen die nu op het nieuws verschijnen, dan denk ik ook: misschien is zij een terrorist of zo, weet je? Omdat je alleen maar negatieve dingen op tv ziet.*

Uitspraken van politici

In het afgelopen regeringsjaar (2014-2015) werden er door verschillende politici een aantal uitspraken gedaan waar de jongeren pijnlijk door getroffen zijn. Voorbeelden zijn de opmerking van premier Rutte over 'jezelf invechten' op de arbeidsmarkt en de toespraak van de Rotterdamse burgemeester Aboutaleb over jongeren die naar Syrië vertrekken (besproken in § 8.4.3). Politici wordt verweten dat ze met dit soort uitspraken en met een harde opstelling jegens Nederlandse moslims en Nederlandse Marokkanen over de rug van deze groepen carrière willen maken. Het is de jongeren opgevallen dat je als politicus met een moslimachtergrond blijkbaar kunt scoren door je te distantiëren van je geloofsgenoten. 'Aboutaleb en Hirsi Ali kwamen toch maar mooi in het Witte Huis,' stellen ze.
Ze nemen het de landelijke politici kwalijk dat terwijl ze respectievelijk minister-president en burgemeester van alle inwoners horen te zijn, ze met dit soort uitspraken groepen uitsluiten.

VH3 *Wat ik bijvoorbeeld heel kwalijk vond, onze eigen minister-president, die over de problematiek met mensen met een andere achtergrond op de arbeidsmarkt zegt: 'Ja, daar moe-*

ten ze zichzelf maar in vechten.' Dat vind ik een grof schandaal, als je dat durft te zeggen als minister-president. Ik ben hier geboren, ik ben hier getogen, de krabbel die onder mijn diploma staat, staat ook onder die van Jan en weet ik veel wat. Hoezo? Heb ik me niet al ingevochten? Hoezo moet jij zo'n uitspraak doen? Dat werkt voor mij niet... Dan wordt 'ie bejubeld omdat hij ons een ramadan [enige tijd later wenste Rutte de Nederlandse moslims een gezegende ramadan toe]... Die ramadan mag hij dan ook... Dat hoef je dan ook niet meer tegen mij te zeggen.

Het is weinig verrassend dat in de focusgroepen ook uitspraken van Geert Wilders aan bod kwamen, vooral het incident met de uitspraak "Meer of minder Marokkanen?", na zijn overwinning in de gemeenteraadsverkiezingen in Den Haag. Een aantal van de jongeren zegt daar erg van te zijn geschrokken.

L2 *[...] bijvoorbeeld dat filmpje van Wilders bij de verkiezingen vorig jaar, weet je wel...*
MH1 *'Minder, minder.'*
L1 *Dat hij zei van: 'Minder Marokkanen.' Hoe komt dat binnen bij jullie?*
VM3 *Ik vind dat wel een beetje beangstigend, hoor. Dat je dan zo'n groep mensen ziet, die allemaal mee gaan doen met 'minder, minder'. Ja, ik vind dat wel best beangstigend, dan komt het best wel dichtbij.*
VH4 *En vooral als het kinderen zijn. Want kijk, als het ouderen zijn, dan heb ik nog zoiets van: 'Die sporen niet.' Maar zodra het kinderen ook betreft, dan zit er iets fout. Dan weet je dat er inderdaad iets heel beangstigends is.*
VH4 *Omdat ze zo worden opgevoed, of opgroeien. Dat is gewoon te ziek voor woorden.*
L2 *Maak je je zorgen over de toekomst in Nederland? Als moslim of als Marokkaan zijnde?*
VM3 *Nou, je ziet wel dat veel dingen veranderen.*

Anderen stellen dat specifiek dit incident, maar ook andere uitspraken die tegen Marokkanen zijn gericht, hun niet meer zo veel doen. Daar zijn ze aan gewend geraakt of ze verwachten inmiddels niet anders meer. Uitspraken over de islam of opmerkingen die beledigend zijn ten aanzien van de profeet ervaren ze daarentegen wel als kwetsend.

Niet vertegenwoordigd in de politiek

Het merendeel van de jongeren in ons onderzoek zegt niet te stemmen en geen vertrouwen te hebben in de politiek. Daarmee trekken ze zich in feite terug uit het democratisch bestel. Het meest extreme voorbeeld daarvan is dat van de salafistische jongemannen wier politieke keuzes we eerder bespraken (§ 8.2.3). Onder de jongeren die geen religieuze motivatie hebben om niet te gaan stemmen, is de teleurstelling in de politiek en hun democratische vertegenwoordiging opvallend. Onder de hoogopgeleiden zijn er verschillenden die principieel vinden dat ze moeten stemmen, maar het feit dat niemand hun belangen verdedigt, maakt dat ze het heel moeilijk hebben om te beslissen naar welke partij of politicus hun stem zou moeten uitgaan.

VH5 *De afgelopen keer heb ik niet meer gestemd. Ik vind het een kinderachtige zooi. Het is een spelletje geworden.*

L1 *Waarom stemmen jullie niet meer?*

VH2 *Ik was er heilig van overtuigd dat de politiek wel zou meedenken over de moslimjongeren, of dat ze input zouden hebben voor ons. Maar toen er laatst iets kwam van de PvdA, over dat halal slachten, zijn ze er ineens voor dat er een verbod moet komen. Dan denk ik: de achterban is volledig moslim en voor ons is dat zo belangrijk. Dan zet je ons allemaal aan de kant om die regel toch te implementeren. Dat is een stom voorbeeld, maar er zijn ook heel veel andere issues.*

VH5 *De weerspiegeling van de maatschappij, ik voel me niet vertegenwoordigd. Op wie ik ook stem, ik heb het gedaan, maar ik voel me helemaal niet vertegenwoordigd.*

VH2 *Ook het gezeik met de PVV, waarom stond er niemand op van al die linkse partijen, om daar kritiek op te leveren en iets van te zeggen en iets aan te doen? Kennelijk kan het allemaal, dus waarom stem ik dan?*

VM1 *Je kan beter wel stemmen. Als wij allemaal niet gaan stemmen, dan gaat iedereen PVV stemmen en dan krijgt hij misschien meer de macht.*

VH5 *Ik heb ook altijd gezegd: je moet stemmen, anders mag je niet klagen. En nu ben ik aan het klagen, maar in principe, ook met de afgelopen verkiezingen, ik heb er geen woord aan vuil gemaakt, ik heb niet gestemd en er verder ook geen aandacht aan besteed.*

L1 *En is er een partij of politicus in Nederland waarvan je denkt: die vertegenwoordigt mijn stem? Of die...*

Mix *Nee.*

VM4 *Ik vind het wel belangrijk om te stemmen, want los van... Ik denk dat je nooit een partij zal vinden die jou volledig zou vertegenwoordigen. Dat kan niet. Los van de islamitische of je identiteit of het religieuze is er ook nog een economisch ding wat heel belangrijk is, waar ik toch mijn zeggenschap in wil hebben. Als het gaat om dingen oplossen. Als ik dan de afweging zou maken: of ik stem niet, dan gaat mijn stem verloren, of ik stem wel en zal toch nog wat meewegen in wat er is. Dan kies ik toch om wel te stemmen. Maar ik sta niet te springen.*

VH5 *Ik ben het op dit moment gewoon zat.*

VH2 *Ik denk dat dat vooral bij mij speelt.*

Het gevoel dat niemand in de Nederlandse politiek het voor hen opneemt, noch voor Marokkaanse Nederlanders noch voor moslims in het algemeen, is unaniem en vrij sterk. Dat gevoel is sterker geworden: een aantal oudere jongeren zegt vroeger nog wel iets te hebben verwacht van de PvdA. De PvdA wordt gezien als een partij met veel moslims en mensen met een migratieachtergrond in de achterban. In de ogen van verschillende respondenten verloochent de PvdA deze achterban door zich bijvoorbeeld uit te spreken voor het verdoofd slachten (waardoor het vlees niet meer halal is). Een politicus over wie nog wel eens met bewondering wordt gesproken, is Alexander Pechtold, omdat deze het opneemt tegen Geert Wilders. Maar uiteindelijk overwint het wantrouwen in de bedoelingen en in de mogelijkheden van politici. Verschillende jongeren lijken ook gedesillusioneerd te zijn in het systeem van de Nederlandse democratie, waar uiteindelijk altijd een coalitie moet worden gevormd en politici water bij de wijn moeten doen als het gaat om

verkiezingsbeloften. Wat dat betreft wijken deze jongeren niet af van een groot deel van de Nederlandse bevolking in het algemeen (Den Ridder en Dekker 2015).

8.5.4 Reacties op op afstand gezet worden

Invechten en conformeren

Marokkaans-Nederlandse jongeren kunnen minder dan Turks-Nederlandse jongeren terugvallen op een infrastructuur en traditie van belangenbehartiging door zelforganisaties als het gaat om protesteren of in het verzet gaan tegen de negatieve stereotypering waarvan ze het slachtoffer zijn. Er is geen Marokkaans Nederlands Tegengeluid (vgl. Turks Nederlands Tegengeluid, hoofdstuk 7) waaraan de jongeren in het onderzoek refereren. Wel spreken een aantal van hen waarderend over de voorman van het Samenwerkingsverband Marokkaanse Nederlanders (SMN), Farid Azarkan. Ze kijken met belangstelling naar een paar lokale opkomende moslimpartijen, maar op landelijk niveau is er nog geen speler uit die hoek die hun vertrouwen heeft.

Marokkaans-Nederlandse jongeren lijken meer dan Turks Nederlandse jongeren ieder voor zich een antwoord te zoeken op ervaringen van uitsluiting. Individueel gaan ze wel eens in discussie om een negatief label dat ze opgeplakt krijgen aan te vechten. Daarvan hoorden we vooral voorbeelden onder hoogopgeleide jonge moslimvrouwen. Zij zijn van alle groepen het assertiefst als het gaat om het opeisen van een gelijkwaardige plek in de Nederlandse samenleving.

VH *Het percentage werkloosheid onder allochtone jongeren is schrikbarend, vooral als je het afzet tegen het percentage autochtoon. Dat is een groot verschil. Dat kun je niet allemaal gooien aan gebrek aan kwaliteit. Ik heb bij organisaties gezeten, bij de overheid en semi-overheidsinstanties, daar heb ik de vraag neergelegd van: 'Zouden jullie kunnen zeggen dat er bij deze organisatie sprake is van een glazen plafond voor mensen met een andere culturele achtergrond?' 'Ja, maar dan moet ertegen gevochten worden.' 'Waarom moet ik daartegen vechten? Jij zit toch veel meer op een plek om daartegen te vechten, zo hoog in de ladder, waar vecht jij er niet tegen?' Van boven naar beneden is makkelijker dan van beneden naar boven.*

Een ander voorbeeld is dat van de vrouw die in discussie ging met een patiënt die zich niet door haar wilde laten prikken (zie § 8.5.2). Een strategie die sommigen kiezen, is om extra hun best te doen om de stereotype beelden en vooroordelen die er over hen bestaan te ontkrachten.

VM *En er is een enkeling die er echt tegen vecht. Mijn man is een voorbeeld, op school zeiden ze ook: 'Word maar timmerman of loodgieter.' Die had zoiets van:* 'Hell, no.' *Die is gaan studeren, zelfs zijn master gaan doen, en is nu teamleider bij een groot bedrijf. Maar laatst was hij zijn leraar tegengekomen en die was versteld van wat hij wel bereikt had.*

De meeste jongeren hebben eerder de neiging om bijvoorbeeld discriminerende opmerkingen over zich heen te laten komen. Ze reageren gelaten, zoals de jongeman die drie tips

kreeg bij het solliciteren (zie § 8.5.2): ze zetten zich schrap en ploeteren door. Volgens deze jongeren zijn ze er inmiddels wel aan gewend en heeft het toch geen zin je ertegen te verzetten. Ze tellen hun zegeningen: ze volgen ondanks tegenwind een studie of hebben ondanks hoge werkloosheid onder leeftijdsgenoten met een Marokkaanse achtergrond toch een goede baan weten te bemachtigen. Daardoor kunnen ze ervaringen van uitsluiting relativeren, zo stellen ze zelf. Maar ze zien ook anderen om zich heen die ontmoedigd raken en het opgeven.

VM1 *Het probleem is dat niet iedereen sterk in z'n schoenen staat.*

VH5 Exactly. *Er zijn zo veel meiden die er dan met de pet naar gooien. 'Ze hoeven me toch niet. Waarom moet ik die moeite gaan doen?' Ik ken meiden, die gaan niet studeren, puur omdat ze zeggen: 'Dan ga ik studeren, dan kom ik al die dingen tegen. Ik vind geen stage. Dan moet ik ook werk gaan vinden. Doei, ik ga trouwen, kinderen krijgen en me daarmee bezighouden.' Moet je nagaan wat voor effect dat heeft op die meiden die zeggen: 'Ik heb geen zin om die moeite te doen, om daar doorheen te gaan.'*

VH3 *Het is wel een trend die aan het veranderen is. Voorheen waren meiden heel gemotiveerd om naar school te gaan en studeren. Nu merk ik ook dat veel die bij mij komen een omslag hebben van: 'Ik ga de moeite niet nemen, ik ga trouwen en ik laat mijn man werken.' Die ontmoedigd raken, omdat het zo veel moeite en energie kost om een stageplek te vinden.*

VH5 *Laat staan een betaalde baan. Je moet iedere keer bewijzen dat jij net zo gelijkwaardig bent als iedereen. Dat is vermoeiend. Daarvoor moet je genoeg adem hebben en ergens je energie weer uit kunnen halen, om het er weer in te kunnen steken.*

Een deel van de jongeren trekt zich na verloop van tijd terug in de eigen kring, zo zagen we in paragraaf 8.4, omdat ze het zat worden zichzelf steeds te moeten verantwoorden en bewijzen. Deze jongeren zeggen zich minder betrokken te voelen bij de Nederlandse samenleving. Ze richten zich op hun eigen leven met werk, gezin enzovoort, maar willen zich niet meer actief inzetten voor de samenleving, door anderen te helpen of hun mening te geven.

MM1 *Kijk, ik kan wel tegen een persoon zeggen: je moet gewoon volhouden, blijven volhouden. [Je stem steeds laten horen.] Maar op een gegeven moment houdt jouw volhouden gewoon op.*

MM2 *Dat klopt, ik snap het.*

MM1 *Mijn oplossing en zo leef ik ook gewoon: ik doe gewoon wat ik moet doen en ik leef gewoon hoe ik moet leven.*

MM2 *Ja, naar binnen gekeerd.*

MM1 *Wat de media zegt of wat er gebeurt, kan me allemaal niet schelen. En ik leef gewoon m'n leven en ik denk dat op gegeven moment dat iedereen ook zo gaat, zo moet gaan leven. Want ja, als je toch buiten wordt gesloten, lekker boeiend dan. Leef gewoon je leven. Je ademt, je gaat naar buiten, je gaat werken, je gaat naar school toe of wat je ook doet, gaat lekker weer naar huis of... Ben je met je geloof bezig, hou je bezig met geloof en ja, kijk... want is dat waar we nu naartoe gaan. Kijk, alleen wat nu probleem is,*

ik is ik, maar dat is het niet, want mensen gaan mij vertellen hoe ik mijn ik moet gaan leven... Ik kan niet een ander leven leven. Heb jij wat tegen mij? Houd dan gewoon afstand. Kwets mij niet, ik kwets jou niet. Jij jouw leven, prima, ik mijn leven, prima. Simpel zat. Maar nu is het niet: ik ben ik, het is: ik moet leven volgens zoals hij het wil, of zij het wil. Zo werkt het niet. Maar het is wel grappig, want Nederland staat voor vrijheid, ja...

De meeste respondenten in ons onderzoek vallen in deze categorie en bevinden zich op een schaal tussen 'zich invechten' en simpelweg conformeren door zich op 'huisje, boompje, beestje' te richten. Ze hebben het gevoel hierbij weliswaar wat meer tegenwind te krijgen dan andere Nederlanders, maar er toch redelijk goed in te slagen zich in de Nederlandse samenleving te handhaven. Ze zien zichzelf als weerbaar en zijn niet bang voor de toekomst.

Terugtrekken

Een bijzondere manier waarop een deel van de jongeren van Marokkaanse herkomst en van onze respondenten zich terugtrekt in eigen kring en afstand neemt van de samenleving, is die van de strenge gelovigen die zich in hun religie terugtrekken. Aan het begin van dit hoofdstuk hadden we het al over de islam en de orthodoxie daarbinnen als *resistance identity*. De orthodoxe moslimjongeren versterken hun eigenwaarde door hun religieuze identiteit zichtbaar en met trots uit te dragen. Een voorbeeld dat ook in de focusgroepen is besproken, is dat van salafistische vrouwen die de gezichtssluier dragen. Daarmee sluiten ze zichzelf uit van een heleboel kansen op werk en maatschappelijke deelname. Volgens de zeer religieuze vrouwen in ons onderzoek, die zelf niet salafistisch zijn, maar wel vriendinnen hebben die de gezichtssluier dragen, vinden hun nikab dragende vriendinnen het niet erg dat ze door die kledingkeuze worden uitgesloten. Dat is nu eenmaal de vooraf bekende en geanticipeerde consequentie van hun keuze: ze weten dat ze zich daarmee op afstand van de samenleving zetten en mogelijk zijn ze daar wel op uit. In salafistische kringen oogsten ze misschien bewondering voor zo'n 'compromisloze' keuze voor de islam. Het nadeel van de orthodoxie, volgens een aantal jongeren, is dat het een reactie van de dominante samenleving oproept. Media en politiek dragen ertoe bij dat er meer angst en verzet komt tegen mensen die zich religieus gedragen. Het is dus een zichzelf versterkend fenomeen.

MM *Je gaat juist meer trots uitdragen voor hetgeen waarvoor je staat of waarvan je vandaan komt. En dat is juist hetgeen wat misschien wel zorgt voor een beetje angst. Doordat het juist averechts werkt. Bijvoorbeeld: we gaan steeds meer een anti-islamitische visie zeg maar op... En ja, je ziet dat er vanuit de politiek en media daar heel veel aandacht aan wordt gegeven en dat het keihard wordt aangepakt. En doordat de mensen die zich daardoor aangesproken voelen of die daarmee te maken hebben, die gaan dan juist met trots uitdragen hetgeen waarvoor zij staan. En dat zorgt dan juist voor meer angst, want dan heb je natuurlijk weer popiejopie's als Geert Wilders of die mensen van Pro Patria die dan gaan juist wijzen van: 'Zie je nou wel?' Kijk, vroeger waren ze zo [wijst op zichzelf], maar*

ze gaan steeds een stapje verder. Dat is dan bijvoorbeeld iemand die geen baard droeg, die gaat een baard laten staan of iemand die draagt ineens een jurk. Maar dat wil niet zeggen dat die ineens niet meer sociaal is of dat hij ineens niet meer... gewoon goed kan zijn in de samenleving.

Ook de badge van 'Marokkaans rotjoch' kan met geuzentrots worden gedragen, zo stellen de jongeren.

vh5 *Dat zeggen de kleine kinderen in de wijk hier ook: 'Ze zeggen toch dat we rot-Marokkaantjes zijn, dan kunnen we er toch net zo goed ernaar leven?' Dat is dan de mentaliteit van zo'n klein jochie. Die leren dat van elkaar.*

Een deel van vooral de jonge mannen van Marokkaanse herkomst zoekt zijn heil in de cultuur van stoere, 'kapot moeilijke' straatjongens (De Jong 2007): daarin heersen waarden als machismo, straatwijsheid en agressiviteit, en is criminaliteit vrij gewoon. Experts verschillen van mening over in hoeverre het gedrag van groepen straatjongens van Marokkaanse herkomst die prominent in beeld komen door de overlast die ze veroorzaken als 'typisch' Marokkaans (Nederlands) kan worden beschouwd. Werdmölder (2005) stelt dat straatjongens van Marokkaanse herkomst zich onderscheiden van anderen door hun grote gevoeligheid voor eer en schaamte. De Jong (2007) ziet minder verschillen tussen jongens van verschillende herkomst in het straatmilieu, maar stelt dat ze zich allemaal graag spiegelen aan de (Afro-Amerikaanse) straatcultuur in de vs. In één focusgroep wordt een vergelijking gemaakt tussen de keuze van jongens van Marokkaanse herkomst voor het milieu van de straat en de (kleine) criminaliteit met bendes in Amerika die een aantrekkingskracht hebben op jongeren die verder weinig perspectief hebben. In de andere focusgroepen zijn we dit pessimistische idee niet tegengekomen.

vh3 *Ik denk dat op dit moment het probleem is: je hebt een flinke groep jongeren die zich onbegrepen voelt en het gevoel heeft nergens bij te horen en geen gelijke kansen te krijgen in deze samenleving. Dat zijn jongeren... In Amerika zijn het bendes, waar de jongeren zich bij aansluiten. Zo heeft iedere gemeenschap zijn eigen manier waarop outsiders zich gaan gedragen of hoe ze zich bij mekaar gaan aansluiten. Ook cultbewegingen, dat zijn mensen die zich op een bepaald moment niet begrepen voelen en zich dan ergens bij gaan aansluiten, waarvan ze denken: hier voel ik mij... Ik heb hier iemand, ik voel mij onderdeel van. Ik denk dat dit echt van deze tijd is. Was dit een paar jaar geleden gebeurd, was de strijd in Syrië een aantal jaar geleden uitgebroken, dan denk ik niet dat er zo veel mensen waren geweest die daarnaartoe trekken.*

Hoe dan ook staat de cultuur van de straat ver af van de cultuur van de dominante Nederlandse samenleving en degenen die zich daarin verliezen kunnen zich slechts met veel moeite rehabiliteren en ooit weer aansluiting bij de mainstream vinden (Werdmölder 2015).

Toekomst buiten Nederland

Eerder (§ 8.3.4) werd duidelijk dat – in de ogen van onze respondenten – Syriëgangers jongeren zijn die op een of andere manier buiten de Nederlandse samenleving staan: ze kunnen niet (meer) omgaan met uitsluiting en gebrek aan kansen; of het zijn voormalige criminelen die hun morele 'schuld' willen afkopen; of het zijn jongeren met problemen die niet goed omring zijn door een beschermend vangnet van familie, vrienden en hulpverleners. Jihadisme is dan een extreme manier om je terug te trekken uit de Nederlandse maatschappij.

Minder extreem maar wel tekenend voor de afstand die sommigen ten opzichte van de Nederlandse samenleving hebben, is dat vooral een aantal jonge vrouwen zegt hun toekomst eerder buiten Nederland te zien. In een paar focusgroepen hoorden we hen het leven in een Midden-Oosters, islamitisch land op een romantische manier verheerlijken. Ze hebben het dan niet zozeer over het kalifaat van IS, maar over Dubai, Abu Dhabi of Saoedi-Arabië. Deze vrouwen vinden dat ze in Nederland hun geloof niet kunnen beoefenen op de manier die zij willen. Ze hebben het gevoel dat ze zichzelf niet kunnen zijn, omdat bijvoorbeeld het dragen van boerka niet is toegestaan of omdat ze daardoor op straat worden aangestaard. In landen waar veel moslims wonen of islamitische scholen zijn, is een islamitische leefstijl beter haalbaar. Daarbij klinkt het voor een buitenstaander wel contra-intuïtief dat ze juist in de genoemde landen in het Midden-Oosten verwachten de vrijheid te zullen vinden om 'zichzelf te zijn'.

VL *Vanuit mijn eigen ervaring heb ik liever dat ik ergens gewoon op een plek in een buurt woon waar ik gewoon mijn geloof volledig kan uiten. Dat heb je hier niet. Ik heb één keer een boerka gedragen… en ik word gelijk in mijn buurt, want ik woon in een buurt waar alleen maar autochtonen wonen, word ik gewoon simpelweg heel anders aangekeken en voel ik mij gewoon ook… gewoon een beetje onderdrukt op een of andere manier. Dus ik wil gewoon het liefst dat iedereen gewoon zijn ding kan doen. Ik heb ook niks tegen het christendom of wat dan ook. Ik vind dat iedereen gewoon zijn geloof mag uiten op hun eigen manier.*

L1 *Wil je dan naar Syrië of…*

VL *Nou, mij maakt niet uit, als is het bij wijze van… weet ik veel, België of Marokko, dat maakt mij niet uit, maar als het maar voor mij een plek is waar ik gewoon echt mezelf kan zijn, volledig.*

L1 *Die plek is niet hier, bestaat die plek?*

VL *Ja. Saoedi-Arabië bijvoorbeeld. Waar je gewoon volledig jezelf kunt zijn. Dat is belangrijk voor ieder mens, want ik vind gewoon dat je jezelf moet kunnen zijn. Ik wil het liefst volledig voor mijn geloof gaan. Uiteindelijk leef je toch voor je geloof, weet je. En op die plek kun je alles gewoon. Om daar naartoe te werken, om daarna gewoon je doel te behalen om uiteindelijk gewoon je geloof te uiten op een manier zoals het hoort.*

Anderen noemen de verharding van het maatschappelijke klimaat in Nederland, vooral tegenover mensen van Marokkaanse herkomst en tegenover moslims. Ze zien meer opties in het buitenland voor mensen met hun achtergrond.

L1 *Zie je je toekomst in Nederland?*

Mix *Ik niet. Ik steeds minder.*

VH3 *Ik ben recentelijk in Dubai geweest en de sfeer is veel gemoedelijker, iedereen helpt mekaar. Gevraagd en ongevraagd. Vooral ongevraagd, daar stond ik van te kijken. Iedereen was heel behulpzaam. Dan denk ik: dat is hier helemaal niet. Het is gewoon heel erg verhard. En heel individualistisch ook. Social media, daar ben ik nooit een voorstander van geweest. Ik gebruik het wel, maar ik vind dat het asocialiseert, in tegenstelling tot wat de term zou suggereren. Mensen trekken zich steeds meer in zichzelf terug.*

VH1 *Ik zeg het heel vaak tegen mijn zusje: 'We gaan ergens in Marokko een bedrijf beginnen.' Dat is puur vanwege de kansen. Als ik kijk naar Turkije, daar heb ik zo veel bewondering voor. Dat is de afgelopen jaren enorm gegroeid en ik denk dat daar heel veel te halen valt. Nederland zwakt af, vind ik.*

Het moet gezegd dat de opmerkingen van de jonge vrouwen over emigreren eerder klinken als verre toekomstdromen dan als concrete toekomstplannen. Maar er is wel een duidelijk verband aan te wijzen met hun kijk op hun positie in Nederland en hoe ze denken dat die zich zal ontwikkelen.

8.6 Conclusie

We onderzochten de sociaal-culturele positie van Nederlandse jongeren van Marokkaanse herkomst in de drie dimensies die onderscheiden werden in hoofdstuk 2: de emotionele dimensie van identificatie, de sociale dimensie van de sociale contacten die de jongeren onderhouden, en de culturele dimensie van hun opvattingen en denkbeelden. Wat betreft deze laatste dimensie lag de focus in dit hoofdstuk op de opvattingen van deze jongeren over religieus geïnspireerd geweld en de referentiekaders en wereldbeelden waaruit die opvattingen voortvloeien. Dat heeft alles te maken met de specifieke opdracht bij dit deel van het onderzoek: nagaan waar Nederlandse moslimjongeren staan op de dimensies die het onderwerp waren van het Motivaction-onderzoek *Nederlandse moslimjongeren en de Arabische Herfst*. Marokkaans-Nederlandse jongeren werden bevraagd ter vergelijking met jongeren van Turkse herkomst. De sociaal-culturele positie van de Marokkaans-Nederlandse jongeren vertoont grote gelijkenissen met die van de Turks-Nederlandse jongeren, maar wijkt daar ook op belangrijke punten van af (zie ook hoofdstuk 7). Dat komt voor een deel doordat in de 'ranglijst' van etnische groepen in Nederland (zie hoofdstuk 2) de Marokkaanse groep onderaan staat, met andere woorden: doordat de negatieve beeldvorming over en de uitsluiting van Marokkaanse Nederlanders sterker is dan die van Turkse Nederlanders. Marokkaanse migranten en hun nakomelingen in Nederland kennen als groep ook minder interne integratie dan de Turkse groep en zijn minder gericht op de cultuur, media en politiek van hun land van herkomst dan de Turkse groep. De band van de jongeren met Marokko en met de Marokkaanse identiteit lijkt veel minder sterk dan die van jongeren van Turkse herkomst met Turkije en de Turkse identiteit. Tot slot lijkt de islam

als referentiekader en de identificatie als moslim voor jongeren van Marokkaanse herkomst belangrijker dan voor jongeren van Turkse herkomst.
De emotionele, sociale en culturele dimensies van de sociaal-culturele positie van de jongeren zijn sterk met elkaar verweven en lopen in elkaar over. Op de culturele dimensie zagen we dat de attitudes van de jongeren ten aanzien van religieus geïnspireerd geweld en een aantal situaties en incidenten die we daarmee associëren ambigu zijn. Enerzijds vinden ze geweld meestal fundamenteel verwerpelijk en staan ze niet positief tegenover jihadisme (in de betekenis van gewapende strijd), de opkomst van IS en aanslagen op Europese bodem zoals die op *Charlie Hebdo*. Anderzijds spreken ze zich ook niet duidelijk uit tégen deze gebeurtenissen: ze maken kanttekeningen bij de beelden die we in het Westen krijgen over conflicten en aanslagen waarbij moslims betrokken zijn, zeggen te begrijpen waar het geweld vandaan komt, beroepen zich op allerlei complottheorieën om het te verklaren en vooral: om het verband tussen geweld en hun religie weg te redeneren. De jongeren vinden het erg moeilijk om de islam – die voor vrijwel ieder van hen een belangrijke (zo niet de belangrijkste) component van hun identificatie vormt en die hun verbinding is met een sterke, wereldwijd verspreide, morele groep – te rijmen met de verwerpelijke gruweldaden van IS -strijders en terroristen. Het is namelijk op basis van deze gruwelijkheden dat de rest van de wereld – niet-moslims in hun eigen omgeving voorop – de islam veroordelen en de moslimjongeren aanspreken en oproepen om afstand te nemen van daden van religieus geïnspireerd geweld. De Marokkaans-Nederlandse jongeren vinden het vreselijk dat ze worden aangesproken op geweld in naam van de islam, omdat de visie op islam die eruit spreekt botst met hun eigen visie, en omdat dit hen (op een negatieve manier) op afstand zet van andere Nederlanders. Hun reacties hierop en hun attitudes over religieus geïnspireerd geweld botsen daarom met die van de rest van Nederland. In dit hoofdstuk hebben we willen weergeven hoe de jongeren tot deze attitudes komen, via welke wereldbeelden ze religieus geïnspireerd geweld interpreteren en waar die vandaan komen. De bril waarmee de jongeren kijken, is een andere dan die van doorsnee-Nederlanders en dat heeft te maken met hun etnische en religieuze achtergrond, de cultuur die daaruit voortvloeit en met hun ervaringen in en relatie tot de Nederlandse samenleving.
De meeste jongeren van Marokkaanse herkomst in ons onderzoek willen er graag bij horen; ze voelen zich Nederlands en ze voelen zich geïntegreerd: ze zijn in Nederland opgegroeid, spreken Nederlands, hebben hier hun opleiding genoten, velen hebben hun diploma gehaald en zijn aan het werk. Toch worden ze voortdurend door de Nederlandse samenleving tot 'Marokkaans' bestempeld: ze hebben het gevoel dat ze er niet bij mogen horen. Dag in, dag uit hebben ze last van de negatieve beeldvorming over Marokkaanse Nederlanders en moslims en van de uitsluiting en discriminatie waarmee die gepaard gaat. Ook door de belangrijke instanties zoals de politie en de media voelen ze zich op afstand gezet en geviseerd. Ze zijn teleurgesteld in politici zoals minister-president Rutte en burgemeester Aboutaleb, van wie ze verwachtten dat die het voor hen zouden opnemen, maar die zich in hun ogen tegen hen hebben gekeerd. Het resultaat is een diepgeworteld wantrouwen in de instanties en in de politiek. De jongeren voelen zich niet vertegenwoordigd in de politiek en voelen zich onmachtig om hun positie als groep te verbeteren.

Van de jongeren die deelnamen aan dit onderzoek geeft een deel aan zich te verzetten tegen negatieve attitudes met betrekking tot hun etniciteit of religie. Een ander deel laat het over zich heen komen en zegt dat het geen zin heeft zich te verzetten. Ze conformeren zich grotendeels aan de Nederlandse samenleving, maar gaan voornamelijk om met mensen met eenzelfde achtergrond: contacten en vriendschappen met andere jongeren van Marokkaanse herkomst of met andere moslims, met wie ze een leefstijl delen, gaan gemakkelijker en vanzelfsprekender dan die met autochtonen. Hun identiteit als moslim heeft veel weg van een verzetsidentiteit waarmee ze hun eigenheid benadrukken en zich onderscheiden van de mainstreammaatschappij. De jongeren vertellen wel over *peers* die zich deels omwille van hun gevoelens van uitsluiting terugtrekken uit de maatschappij. Dat kan de vorm aannemen van de streng orthodoxe islam, vooral van het (apolitieke) salafisme. Een andere vorm is die van het extremisme, met de Syriëgangers als exponent. De eerstgenoemden kunnen op bewondering rekenen bij een groot deel van de jongeren uit de focusgroepen, vanwege van hun kennis van het geloof, hun consequente en compromisloze levenshouding en hun volharding ondanks tegenwind vanuit de Nederlandse samenleving. De laatstgenoemden daarentegen hebben geen positief imago onder deze jongeren. Syriëgangers worden beschouwd als slachtoffers. De jongeren zeggen wel zich iets te kunnen voorstellen van de motieven van Syriëgangers. De push- en pullfactoren die ook al in hoofdstuk 6 werden besproken, werden ook hier genoemd. Veel jongeren herkennen zich ook voor een deel in de situatie van Syriëgangers: de verontwaardiging over het lot van moslimslachtoffers in het Midden-Oosten en het gevoel van uitsluiting dat de Syriëgangers (onder andere) drijft. Het verschil tussen hen en de extremisten is dat zij wel perspectief zien in Nederland, en andere beschermingsfactoren hebben zoals een betere kennis van de islam en een hechte band met familie en vrienden hier. Zij stellen wel dat men zonder die beschermingsfactoren vatbaar is voor de manipulerende verhalen van ronselaars en valse predikers die westerse moslimjongeren naar het Midden-Oosten lokken om daar te dienen als kanonnenvlees. Omdat de Syriëgangers slachtoffers zijn, zouden ze anders moeten worden benaderd door de Nederlandse overheid en hulpverleners: als jongeren die (tegen zichzelf) moeten worden beschermd en die moeten worden teruggewonnen. In de reactie van de Nederlandse samenleving tot dusver proeven ze echter vooral de uitsluiting.

Noten

1 Bij de citaten worden de sprekers geïdentificeerd door een lettercode, waarbij de eerste letter staat voor hun geslacht (M/V) en de tweede letter voor hun opleidingsniveau, H voor hoogopgeleid (hbo, wo), M voor middelbaar opgeleid (mbo) en laagopgeleid (lager dan mbo). Wanneer verschillende sprekers worden geciteerd die op elkaar reageren, krijgen de respondenten ook een nummer mee. De gespreksleiders worden aangeduid als L1 en L2. Wanneer er een sleutelinformant aan het woord is, wordt dat aangeduid met de letters S voor sleutelinformant, Ma voor Marokkaanse herkomst of A voor een autochtone Nederlander, en verder volgens hetzelfde stramien als de overige respondenten.

2 De benaming 'salafi' is afgeleid van de Arabische term *al-salaf al-salih*, dat 'de vrome voorvaderen' betekent.

Summary and discussion

Jaco Dagevos and Willem Huijnk

Worlds of difference
The socio-cultural distance and position of migrant groups in the Netherlands

S.1 Goal and questions

This report examines the socio-cultural position of members of migrant groups in the Netherlands, with particular attention for groups at a substantial socio-cultural distance from the host society. We distinguish between three dimensions of socio-cultural position: a social dimension (social contacts within and outside the ethnic origin group); a cultural dimension (value orientations); and an emotional dimensions (identification with the ethnic origin group and with Dutch natives). This study was carried out in the light of the ongoing public and political debate about the wide gap that has arisen between substantial numbers of migrants and what might be called the 'mainstream' of Dutch society. That debate cannot be seen in isolation from the debate about the position of Muslims in the Netherlands and attitudes towards them.
This study focuses on two main topics. First, attention is devoted to the size of the group of migrants who (as we describe it) are at a substantial socio-cultural distance from Dutch society. The second research question is concerned with the factors that influence differences in socio-cultural position and the onset of socio-cultural distance.

Numerous sources and research methods were used in compiling this report. Quantitative research was used to explore the socio-cultural diversity of the four largest non-Western migrant groups in the Netherlands, and also to assess the importance of factors that influence socio-cultural position. In addition, two themes were examined using qualitative research. Based on interviews with experts and professionals, an insight is obtained into the extent of and background to Islamist radicalism and extremism. An extensive qualitative survey was also conducted among young Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch respondents. This survey was prompted by the findings of a poll commissioned by FORUM Institute for Multicultural Affairs and carried out by Motivaction, which appeared to show broad support for the so-called Islamic State (IS) group and for religiously inspired violence among young people of Turkish origin (FORUM 2014). These views, which are interpreted as an expression of cultural distance, were analysed in conjunction with questions about interethnic contact, processes of identification and discrimination and exclusion.

Focus on migrant groups

As stated, this study focuses on migrants and how they relate to Dutch natives and the Netherlands emotionally, culturally and socially. It is important to stress that this primary focus on migrant groups to some degree leaves the host society outside the picture.
It would of course also be conceivable to carry out research among the native population to obtain information about their social contacts, opinions and orientation towards the Netherlands, but in this study we do not do that. A further comment that could be made of our perspective is that the native population serves as 'the norm'. This is perhaps most applicable to the measurement of value orientations, in which we assume that there is a broad consensus within the Dutch population about a number of 'basic values'; for identification and social contacts, we describe the position on these two dimensions without arguing a priori that an orientation towards Dutch contacts and identification with the Netherlands should be seen as the norm. Cultural and social differences between groups in society need not be problematic in themselves: one of the democratic freedoms is the ability for people to choose where they live, with whom they have contact and what they think. The question is therefore when, for whom and in which areas socio-cultural differences do form a problem. In this light, it is important that socio-cultural distance and diversity are studied in relation to their consequences, and that is precisely what we do in this study.

S.2 Socio-cultural position and distance

S.2.1 Socio-cultural distance: accumulation in the social, cultural and emotional dimensions

The subject of this study impinges on discussions about 'parallel communities' and on research on social dividing lines. The literature on these topics assumes that divisions between groups in society become sharper the more the – extreme – positions of individual groups on various dimensions coincide. The greater the accumulation, the deeper the division and the greater the potential consequences. A great deal of the research on integration and related topics has to date focused on individual dimensions; less is known about whether there is evidence of an accumulation of positions.
Against this backdrop, we opted to define a group which is at a distance from Dutch society and with strong ties with the ethnic origin group but few contacts or emotional ties with Dutch society, and whose members support values that are far removed from 'mainstream Dutch basic values'. The starting point is that there is a dominant culture which is characterised by a number of basic values, such as equality of men and women, LGBTs and heterosexuals, the right to self-determination and the separation of Church and state.

S.2.2 Seven socio-cultural categories

Latent class analysis was performed using data from the Survey of Integration of Minorities 2011 (SIM'11). SIM'11 focuses on persons of Turkish, Moroccan, Surinamese and Antillean origin: the four largest non-Western migrant groups in the Netherlands. Extensive informa-

tion was collected about the social, cultural and emotional dimensions of their socio-cultural position. The outcomes of the analysis, which was based on data from 3,287 persons, show that migrants from these groups can be divided into seven socio-cultural categories. These categories are described below.

Segregation

The category 'segregation' consists of migrants who maintain close ties with their ethnic origin group, identify with the Netherlands to only a limited extent and have few social contacts with Dutch natives. They do not participate much in organisations, and if they do so they have virtually no contact with Dutch natives. Compared with the other socio-cultural categories, there is little support in this group for equality of LGBTs and for issues such as abortion and euthanasia. The emotional bond with the ethnic origin group is strong and there is a great deal of social interaction with the members of that group. This category fits the profile of a 'distanced group'.

Ethnically isolated

The category 'ethnically isolated', like the category 'segregation', is characterised by the great distance from Dutch society. There are few interethnic contacts with members of the native Dutch population or with other migrant groups, and members have little or no sense of being Dutch. They have a strong emotional bond with their ethnic origin group, but have few contacts with members of that group outside their immediate circle of friends and acquaintances. This group feel the least at home in the Netherlands, take the least positive view of Dutch society and – judging by opinions on issues such as the position of women and homosexuals and the separation of Church and state – are at a relatively high cultural distance from Dutch society. This category too, therefore, has many of the characteristics of a 'distanced group', but few social contacts with members of their own ethnic group.

Moderate segregation

The socio-cultural category 'moderate segregation' is characterised by close social and emotional ties with the ethnic origin group. Almost everyone in this category identifies strongly or very strongly with their own ethnic group. The emotional ties to the Netherlands are not strong, though stronger than in the first two categories. Members of this group maintain frequent social contacts with Dutch natives and (to a lesser extent) with migrants from other groups. They feel less at home in the Netherlands than average and are not very enthusiastic about Dutch society. Their views are relatively far removed from the basic values of mainstream Dutch society.

Isolated and orientated towards the Netherlands

Characteristic of the category 'isolated and orientated towards the Netherlands' are the weak social ties with both the ethnic origin group and Dutch natives. In this sense, this category resembles the category we call 'ethnically isolated'. The biggest difference is that the

emotional bond with the Netherlands is relatively strong in this group. Its members generally feel at home in the Netherlands and see themselves as Dutch. The emotional bond with the country of origin is relatively weak and the identification with the ethnic origin group is limited compared with the other categories. Put more broadly, the distance to the ethnic origin group is quite substantial; the cultural distance from Dutch society is average in this category.

Dual ties

People in this category have reasonably close ties both to members of their ethnic group and Dutch natives: they are characterised by dual ties. The social, cultural and emotional distance is not great. Members of this category also have relatively frequent contacts with other migrant groups. Their identification with their own ethnic group is somewhat stronger, as are the social interactions with Dutch natives. Members of this category feel quite at home in the Netherlands and the cultural distance is relatively small.

Emphasis on the Netherlands

Members of the category 'emphasis on the Netherlands' are characterised by dual ties and dual identification. They have an emotional bond and frequent contacts with both the Netherlands and their ethnic group. They also have lots of social contacts with other migrant groups. Their views are fairly progressive. They feel at home in the Netherlands and take a positive view of Dutch society. Although they have dual ties, therefore, there is a slightly stronger emphasis on the Netherlands.

Assimilation

In terms of social, emotional and cultural distance, the category labelled 'assimilation' is the polar opposite of the category 'segregation'. Members of this category have close ties with the Netherlands, hardly identify with their ethnic origin group at all and hardly see the country of origin as a fatherland or mother country. They also associate mainly with Dutch natives and less so with members of their own ethnic group in organisations and associations. They feel at home in the Netherlands and take a positive view of Dutch society. They have few contacts within their own ethnic origin group. Of all categories, this group endorse the basic values of Dutch society most strongly.

Diverse socio-cultural landscape

Two categories can thus be identified which fit the profile of a 'distanced group' quite well: the groups we have labelled here as 'segregation' and 'ethnically isolated'. There are also three 'hybrid' categories, which are characterised by mixed positions on the social, cultural and emotional dimensions. Broadly speaking, the focus on the ethnic origin group is strong, both as regards contacts and identification, but it is by no means the case that they have no relationships with Dutch natives or that they reject Dutch society. At the other end of the spectrum are the categories that we have labelled 'emphasis on the Netherlands' and 'assimilation'. People in these two categories have frequent contacts with Dutch

natives and the emotional and cultural distance from Dutch society is limited. The category 'assimilation' also has limited social and emotional ties to the ethnic origin group.

The socio-cultural landscape in the Netherlands is thus diverse, with assimilation at one extreme and segregation and ethnic isolation at the other. However, this does not mean that all types can be placed on a single dimension of 'distance': different combinations of positions on the emotional, cultural and social dimensions can be observed. There are also hybrid socio-cultural positions, in which a focus on one's own group is combined with a focus on contacts with Dutch natives and Dutch society. There is therefore wide variation and by no means always an accumulation of positions.
The emotional and cultural dimensions are closely interlinked. If the cultural distance is high, so is the emotional distance in most cases. This is in line with earlier research showing that the receptiveness to cultural influence is greater when there is a higher degree of identification with the host society (Turner et al. 1987) and that cultural distance can be a barrier to the formation of ties to the host society by migrants (e.g. Zagefka and Brown 2002). The social dimension is slightly separate: people can feel a bond with their own ethnic origin group but not have many contacts with them ('ethnically isolated' category), or they may have frequent contacts with Dutch natives without either a strong emotional bond and/or a wide cultural difference ('moderate segregation').

The picture per ethnic origin group

A fifth of migrants of Turkish origin belong to the category 'segregation', as do one in seven (15%) of those of Moroccan origin. People of Surinamese and Antillean origin are much less often found in this category: less than 5%. A relatively small proportion of migrants fall into the category 'ethnically isolated'.

Table S.1

Socio-cultural categories, by ethnic origin group, 2011 (in percentages)

	segregation	ethnically isolated	moderate segregation	isolated and orientated towards NL	dual ties	emphasis on the Netherlands	assimilation
Turkish	20	4	53	2	9	12	0
Moroccan	15	7	47	5	13	12	1
Surinamese	4	4	13	15	21	25	19
Antillean	3	7	15	7	32	13	24

Source: SCP (SIM'11)

Around half those of Turkish and Moroccan origin fall into the category 'moderate segregation'. The main focus of their contacts and feelings of identification is on their ethnic origin group, but they also maintain contacts with Dutch natives. People of Turkish and Moroccan origin are much less strongly represented in the groups characterised by a relatively small distance to Dutch society. There are for example almost no migrants of Turkish or Moroccan origin in the category 'assimilation'. One in four people of Antillean origin (24%) and one in five (19%) of Surinamese origin fall into this category. A third (32%) of those of Antillean origin fall into the category 'dual ties'.
There is not only variation between migrant groups, but also within them. Older people, first-generation migrants, people with a low education level and those with a strong religious orientation are most often characterised by distance to Dutch society. Among second-generation Turkish and Moroccan migrants, 5% fall into the category 'segregation'. Although this is a small percentage, it is worth noting because these are people who were born and raised in the Netherlands but who feel virtually no bond with the Netherlands and who have little contact with Dutch natives.

More extreme forms of distance: how big is the radical and extremist group?

Survey material provides a good insight into the variation in social cultural positions. It is however important to note that surveys are less suited to measuring 'extreme' forms of socio-cultural distance. Attention in the political and public debate often focuses on radicalism and extremism, and it may be fair to assume that radicalised individuals are less likely to take part in surveys and/or do not always reveal their true feelings. In order nonetheless to gain some impression of the size of radicalised and extremist groups, experts were asked to make an estimate. There was consensus that the group of extremists who actually commit violent acts or who have travelled to Syria or Iraq is fairly small. The latest figures from the General Intelligence and Security Service (AIVD) suggest that approximately 220 individuals have travelled from the Netherlands to Syria or Iraq to date (NCTV 2015).
Radical Muslims are committed to reforming society on the basis of their fundamentalist religious beliefs. This commitment is accompanied by a rejection of the existing social, moral and political order. Radical Muslims feel personally responsible for striving for a social order that is based on Islam, but do not resort to using violence. It is unclear how large this group is. Some experts believe that their number should not be exaggerated, while others describe the numbers as 'substantial'. Experts also differ in their concerns about radicalisation. On the one hand there are experts who argue that those who hold such views should not simply be labelled without qualification as problematic. In their view, the transition from radical ideas to actual violence is not automatic and there is only a limited 'overflow' into extremism. These experts see radicalisation mainly in relation to the position of (young) Muslims who are faced with discrimination and exclusion, and regard radical views as a sort of 'resistance reaction' in a bid to bring about social and political changes in Dutch society. Other experts do worry about radicalisation, believing that radical beliefs and ideas can later lead to extremism. In addition, support and under-

standing for radical ideas provides a breeding ground and legitimisation for a smaller group to progress to committing violence.

S.3 Background to differences in socio-cultural position and distance

S.3.1 Outcomes of quantitative study[1]

The quantitative part of this study reveals that the length of stay in the Netherlands, command of the Dutch language and the number of Dutch natives in the neighbourhood are factors that reduce the chance of someone being in the category 'segregation'. This also applies for being in paid work and having a higher income. Work offers an opportunity to come into contact with Dutch natives and to learn the Dutch language, and creates the conditions for building a bond with the host society. Religious differences work through into opinions, mutual contacts and processes of identification. In the Netherlands, Islam is a particularly important dividing line: practising Muslims have fewer contacts with Dutch natives and more often hold traditional views on issues such as the position of women and homosexuals. On the other hand, many Dutch natives take a negative view of the presence of Muslims in the Netherlands, which also reduces the chance of interethnic contact (see Huijnk and Dagevos 2012). People of Turkish origin are the most strongly represented in the category 'segregation', even after controlling for underlying factors. The Antillean group are least often found in this category.

Consequences of distance

There are wide differences in positions and attitudes to other domains between the socio-cultural categories. We explored the relationship with health, perceived happiness, assessment of one's own position compared with that of others (relative deprivation), perceived discrimination and acceptance (views of the native population about the presence of migrant groups), social and institutional trust and political interest.

People in the categories 'ethnically isolated' and 'segregation' occupy the most negative position on almost all these domains, including after controlling for other factors such as age, command of the language, religiosity and education. Migrants from these categories most often report that their health is poor, that they are unhappy and that they consider their social situation to be worse than that of other people. These groups also have the most negative perceptions of Dutch natives, less often feeling empathy towards Dutch natives and scoring low on social trust and political interest.

The correspondences between these two socio-cultural categories are greater than the differences. The biggest difference relates to the perception of the social climate. People in the 'ethnically isolated' category most often feel that the acceptance of migrants by Dutch natives is low and experience the most personal discrimination. Strikingly enough, the category 'segregation' occupies a middle position compared with the other categories as regards the perception of the social climate. When people live largely in isolation from others, it may be that the probability of negative social experiences is lower. Social trust is rel-

atively low in both categories, though slightly lower in the 'ethnically isolated' category than in the category 'segregation'.

The differences between the 'segregation' and 'ethnically isolated' categories are probably greater when it comes to deviant behaviour, which could not be adequately studied using the quantitative data available in this study. Migrants from the 'ethnically isolated' category lack the protective power that social relationships can create. The high degree of cohesion within the Turkish community is for example seen as an explanation for the low crime rates in this group and the relatively small numbers who have travelled to Syria for jihad (Staring et al. 2014). People who are socially isolated are more receptive to deviant behaviour; they receive little or no exposure to social control and have less to lose.

Perceived health is poorest in the 'segregation' category, while feelings of unhappiness are stronger in the 'ethnically isolated' category – though members of the 'isolated and orientated towards the Netherlands' category are also relatively often unhappy. This is an indication of how social isolation contributes to feelings of unhappiness.
The picture in the 'emphasis on the Netherlands' and 'assimilation' categories is the mirror-image of the two categories just discussed: their well-being is relatively good, their perception of Dutch natives is positive, and their political involvement and trust in institutions and other people are high. They also feel the most accepted in the Netherlands and report relatively little perceived discrimination.
The three hybrid socio-cultural categories – 'moderate segregation', 'isolated and oriented towards the Netherlands' and 'dual ties' – often occupy an intermediate position on the different domains studied. The 'moderate segregation' category – which includes around half those of Turkish and Moroccan origin – scores relatively well on health and happiness, but as regards the (negative) perception of Dutch natives, closely resembles the views of the two groups that are at the greatest distance from Dutch society. Members of the 'moderate segregation' category also feel relatively unaccepted and have limited trust in institutions. In contrast to quite a lot of earlier research, the group with dual ties – in Berry's terminology (1997) the 'integration category' – do not occupy the most favourable positions in areas such as well-being and health.

Box S1 Other groups in the Netherlands: Roma, Somalis and Chinese

Attention thus far has focused on the four largest non-Western migrant groups in the Netherlands. A separate chapter of this report also looks at three other groups whose characteristics mean they are also at some distance from Dutch society in terms of their norms and values, contacts and emotional ties: Roma, Somalis and first-generation Chinese migrants. It goes beyond the scope of this study to explore the distance to the host society of *all* migrant groups living in the Netherlands. The reason for choosing these three groups is based on two considerations: first, they are groups which are acknowledged as 'distanced groups' in the literature and/or in government policy. Second, they are groups about which sufficient literature is available. Our findings are based entirely on the literature on these three groups.

Roma are a group that has been on the policy agenda for years, despite their small number. They are at a very great distance from Dutch society, both socio-culturally and economically as well as geographically. All in all, they present a picture of a closed group, with a strong set of group norms which differ in some areas from the dominant norms in Dutch society. However, this rarely if ever translates into formal associations or discussion forums. The Roma identity and culture appears to be very important; the group is sustained by its language and cultural traditions. The picture that emerges from the literature is one of a high degree of social control to comply with community norms. Mutual distrust means there appears to be little mixing between Roma and non-Roma. The close-knit embedding in family networks, which form part of overarching (clan) structures, prevents members of the group from becoming socially isolated due to their distance from mainstream society. There are indications that some sections of the Roma community legitimise certain forms of criminality. The existing distance to Dutch society can lead to them seeing laws and regulations to be less relevant. Problems such as school dropout and benefit dependency are passed from parent to child, with the negative attitudes towards education and paid work, in particular, causing members of this group to become structurally disadvantaged. There are few opportunities to engage in associations outside the group, and therefore little exposure to Dutch norms and values.

The situation is different for the Somali group. Earlier research has shown that migrants of Somali origin are not at a great distance from the host society in terms of identification and social contact: they have relatively frequent contacts with Dutch natives and, for a group who have been in the Netherlands for a relatively short time, often identify themselves as Dutch. Yet there are also indications that (especially young) Somalis feel dissociated from the Netherlands. Twenty interviews with young Somalis led Moors et al. (2010) to posit that this group experience a wide gulf between the worlds in which Dutch natives and Somalis live, as expressed for example in conflicting (cultural) values. Compared with other migrant groups in the Netherlands, those of Somali origin are highly religious, especially when it comes to following religious rules. Their religious views are partly reflected in their traditional views on the division of roles between men and women. One risk factor for the Somali group in the Netherlands is the extent of their socio-economic disadvantage. Many are poorly educated; a very high proportion are in receipt of social assistance benefit high and many children grow up in poverty. They face an accumulation of problems: many of them are traumatised by experiences in Somalia, there is a cultural distance to the Netherlands, they are overrepresented in the crime figures and are in a very weak economic position. All of this could translate into growing dissatisfaction within the Somali migrant group, especially those of the second generation, who have very different expectations from society than their parents' generation. Moors et al. (2010) observe that there is a 'susceptibility to religious orthodoxy' among young Somalis which provides fertile ground for radicalisation.

First-generation Chinese migrants appear to be subject to different processes again. The social distance between Dutch society and first-generation Chinese migrants, who came to the Netherlands some time ago and often work in the hospitality industry, is relatively wide. There is also a dissociation in terms of identification, feeling at home and family values. The dividing lines appear to stem more from a strong focus on economic participation than from a deliberate creation of distance. The relative openness to engaging in relationships with people outside the Chinese community supports this idea, as does the positive perception of the Chinese community in the Netherlands. Most first-generation Chinese migrants were employed in the hospitality industry, where (either as self-employed or waged employees) they worked long hours. The limited time remaining was spent mainly on the family, leaving little time for social activities or things such as learning

Dutch (something that was also not necessary for working in a kitchen, for example). Given the nature of their work, to the extent that there were any social contacts at all, contacts in the workplace were largely contained within the community. Several studies show that the bond with other members of the Chinese community in the Netherlands is relatively weak, but that members of the Chinese community are strongly focused on their own family and on people originating from the same village or region in China.

S.3.3 Background to radicalisation: interviews with experts and findings from the literature

In our study we see radical Muslims as a particular example of a group at great socio-cultural distance from the host society. Based on interviews with experts we investigated the background to processes of radicalisation. A distinction was made between 'push' and 'pull' factors: push factors are factors which make individuals receptive to radicalisation and as it were push them away from the support of the existing social, political and moral order. Pull factors are reasons or motives which cause individuals to feel attracted to radical Islam – for example seeking a sense of purpose, wanting to belong to a group or a desire for adventure.

Push factors for radicalisation

Many experts point to feelings of exclusion and discrimination as a key cause of the rejection of Dutch society by young members of migrant groups. Discrimination is cited at school or work, for example, but forms of social and cultural exclusion appear to be more important. This entails the feeling of being treated differently, of not automatically being seen as part of Dutch society. These young people feel that social and cultural barriers are thrown up and that they are seen as outsiders. At the same time, many young people of Turkish and Moroccan origin were born in the Netherlands, giving this sense of being unwelcome extra impact.

This explanation for the onset of distance also emerges explicitly in the research carried out for this report among Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch youngsters, many of whom report that they constantly have the feeling of not belonging (we will discuss these findings later). For some respondents, the idea of being set at a distance has to do with a sense that certain views and attitudes are not acceptable in the Netherlands. The cultural mainstream – in which views on issues such as the position of women and homosexuality play an important role – brooks virtually no other views, particularly if they are held by migrants and Muslims or their descendants. In this context, experts point out that this causes young Muslims to feel that their thoughts and actions are viewed differently, and that double standards apply. For example, they feel that more attention is given to Western victims (e.g. following the attack on the editors of the *Charlie Hebdo* magazine in Paris) than to the deaths of Muslims (e.g. Palestinians), and that hurtful statements by politicians about Muslims are seen as acceptable but that there is less freedom to express opposing views. There is a sense of injustice and moral indignation about the national and international framing of events. Combined with perceptions of rejection and stigmatisation by Dutch

society, ontological questions (Where do I belong? What is my place in the world?) become very pertinent.

Pull factors for radicalisation

The ontological questions posed by young people as a result of the push factors have a partial counterpart in the form of pull factors, which as it were draw people into a radical movement or radical ideas. The propaganda spread by radical Islam plays upon this cleverly by stressing that it has an answer to young people's questions and needs, and by simultaneously eliciting and reinforcing those needs. For example, the film clips released by IS give the impression that Muslims throughout the world are being persecuted. And by emphasising their military successes, young members of IS sow the idea that violence and struggle is a way of changing the unjust and unequal treatment of Muslims throughout the world.

Young people generally have a strong need to belong, and this may apply in particular for young Muslims and migrants, for example driven by a need for recognition and bonding for which they see little opportunity in the Netherlands, and by the distance that many of them feel towards their parents. Many young people, especially Moroccans, find a bond with a Muslim identity; this helps them feel part of a global community (*ummah*) from which they can derive status and pride.

Affiliation with a radical Islamist group can also be a way of making a new start and eradicating a stained past. Young men can become warriors, young women can contribute as a mother and spouse. Radical Islam provides an opportunity to achieve a new status, not just for those who actually travel to Syria and Iraq, but also for those who immerse themselves in the radical ideology and who associate with groups of like-minded people. In addition, the international jihad appeals to a hankering for adventure.

Radical Islam also offers an answer to the question, 'What is my place in the world?'. That is a question which all young people sometimes ask themselves, but which may carry more pertinence for young migrants faced with feelings of being excluded. Religion can provide an answer to such existential questions. The radical variant of Islam, in particular, offers an all-encompassing and unambiguous framework. At micro-level, it offers certainty because of the plethora of rules dictating how the true believer should behave. At micro-level, Islam offers a comprehensive world view in which the believer can play a role (i.e.: war is being waged against Islam; the true believer has a duty to rise up against this and ultimately to attain their place in paradise).

There is a complex interplay between the push and pull factors. The process leading to radicalisation is made up of a complex web of interactions that impinge on and reinforce each other. The importance of the different push and pull factors can be different for each individual: what was important for one radicalised person cannot be simply assumed to apply to another. In short, the predictive value of the factors cited is probably not great, and they are moreover interwoven in a complicated pattern. What does seem to be clear is that radicalisation often appeals to vulnerable individuals. Research by Weenink (2015) on those who actually or potentially travel to Syria and Iraq suggests that they are more likely than

average to have a criminal background. The same study also suggests that psychosocial characteristics play a role, with a combination of psychological disorders and social isolation from their immediate setting possibly increasing their susceptibility to radicalisation. Going through a personal crisis can also cause them to doubt long-held views and ideas and create space for other, more radical ideas.

S.3.4 Young people of Turkish and Moroccan origin on religiously inspired violence, identification, social networks and exclusion

The qualitative survey of youngsters of Turkish and Moroccan origin was intended to obtain a clearer picture of their socio-cultural position, with particular attention for their views on religiously inspired violence, which we regard as an indicator of the cultural dimension of the socio-cultural position. Among the topics discussed with the respondents were IS, travelling to Iraq and Syria for jihad and the attacks on the editors of the *Charlie Hebdo* in Paris. The relationship between their views and the social and identification dimensions was explored, as were possible relationships with the perceptions and behaviour of the dominant society.

A total of 120 Turkish and Moroccan youngsters took part in group discussions. In addition, eighteen representatives of religious and political movements and twenty experts were interviewed

Identification

The country of origin of their parents also plays a prominent role for young people born and raised in the Netherlands in determining where they feel they belong and how they feel about that. Young people with Moroccan roots often state that they feel Moroccan, giving as a reason that their parents come from Morocco and have brought them up according to Moroccan customs. They feel at home in Moroccan traditions, celebrations and rituals, and attach great importance to family and family relations – which are different from what they observe in Dutch families. At the same time, they were born and raised in the Netherlands, live their lives in the Netherlands and often have their most important networks in the Netherlands. Accordingly, they often also feel Dutch.

For young people of Turkish origin, the questions in relation to identification and belonging are not essentially different from in the Moroccan group; they feel a bond both with Turkey and with the Netherlands. There does however appear to be more emphasis on the Turkish origins in this group: in our survey we found virtually no respondents who feel a bond only with the Netherlands. That picture is in line with the quantitative data, which showed that a unilaterally strong identification with the Netherlands is almost non-existent among persons of Turkish and Moroccan origin. Data on young people show that around half those of Turkish and Moroccan origin identify or identify strongly with the ethnic origin group, but do not feel Dutch (Huijnk and Dagevos 2012) – though they do often feel a fairly strong identification with the city where they live and grew up (cf. Entzinger and Dourleijn 2008). A specific point that applies for those with Turkish roots is that not everyone originating from Turkey feels Turkish: for example, Kurdish youngsters often prefer to see themselves

as Dutch Kurds rather than Turkish Kurds. There is also a dividing line within the Turkish group between Alevis and Sunnis. Alevi youngsters, in particular, feel that they are not accepted by Sunni Turks. These dividing lines have their origin in Turkey but are still evident in the Turkish community in the Netherlands.
Young people who took part in the qualitative study often resemble the category 'moderate segregation': they have relationships with Dutch natives, but are also strongly embedded in their ethnic origin group, both as regards identification and contacts.
For many young people, religion is an important part of their identity. Almost all the respondents say they are Muslim and attach great importance to following the rules of Islam. A sizeable proportion feel they are Muslim first: for many, this is their 'number one identity'. Islam is the most important point of reference for many young people, giving direction to almost every aspect of their lives. Knowing the rules, obeying them and reflecting on how they can be guided (even) better by Islam is a daily quest for many young Muslims. This also means they are constantly searching for information and knowledge. For youngsters of Moroccan origin, in particular, their parents or Moroccan organisations fulfil these needs to only a limited extent, and young people are then inclined to turn to clerics, the Internet and their peers for answers to their questions. Living in a Western society which upholds views that are not prescribed by their religion also appears to strengthen the determination of some young people to adhere closely to that religion. Their lifestyle consequently differs greatly from that of their native peers. The Muslim identity is an alternative to an identification as a Dutch citizen. It also appears to be an alternative to a Moroccan identity, because it makes them part of a large global community (the *ummah*) which offers moral frameworks and gives them a sense of belonging.
A characteristic of young Moroccans and Turks is their sense of having multiple identities. They are Moroccan or Turkish, they are Dutch, they are Rotterdammers and they are – above all – Muslim. In principle, our respondents feel that this can have all kinds of advantages. These young people are familiar with different worlds, and are able to put views and behaviour from those two worlds into better perspective. Switching between those identities need also not be a problem: depending on the context – e.g. home or work – the balance shifts from being Moroccan or Turkish towards being more Dutch, or vice versa. However, young people feel that this choice is often made by others: their setting determines whether they are Moroccan Muslim, even though the context is Dutch. All this gives young migrants the feeling that they are not *allowed* to see themselves as Dutch, because those around them predominantly see them as Moroccan or Turkish or Muslim. Being as it were forced into seeing themselves in a particular way is experienced as a form of exclusion: they are not seen as citizens, but as members of a migrant or religious group, even in contexts where they believe this background to be irrelevant. They have the feeling that their Dutch identity is taken away from them and that a Muslim and Moroccan or Turkish identity is forced upon them, whereas they see no problem in having multiple identities alongside each other. 'You're never Dutch enough', as one of the respondents put it. This is the same social and cultural exclusion that was highlighted by experts as one of the drivers of radicalisation.

Many young people thus feel that they are systematically pushed away in the Netherlands, seen as different and treated differently. This happens in day-to-day interactions, in the media and in statements by politicians. It is difficult to determine using quantitative data whether young people identify themselves as Moroccan or Turkish more strongly today than in the past, but that is the feeling of the young people in our study: they believe that the identification with their ethnic origin group and with religion has grown stronger during their lives. This is due to changes in their life stage: work and family mean that people have less time for wide social networks, and therefore choose contacts that are closest to them. Young people (especially those of Moroccan origin) also cite the unfavourable climate for migrant groups and Muslims as an important reason for the increased identification with their religion. The assault on the World Trade Center in New York on 11 September 2001 ('9/11') is often described as a turning point, after which the perception of Muslims in the Netherlands deteriorated. In this sense, the Muslim identity can also be seen as a 'resistance identity', which has grown as a reaction to their negative perception of the social attitudes in the Netherlands towards migrants and Muslims.

Social contacts and embedding in the origin group

The relatively strong identification with their ethnic origin group and with Islam is also reflected in the social networks of Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch youngsters. Broadly speaking, quantitative data suggest that they have a mixed circle of friends and acquaintances (Huijnk and Dagevos 2012), but the qualitative part of our study makes clear that the emphasis is on contacts with young people from the same ethnic origin group. Generally speaking, young people engage with people from their own ethnic origin group if the contacts are more intensive and more personal. Close friendships between Moroccan-Dutch and Turkish-Dutch youngsters with Dutch natives appear to be relatively rare: 'true friends' are Turkish or Moroccan; acquaintances can be Dutch natives. The scarcity of mixed marriages in the Turkish and Moroccan groups underlines this, accounting for fewer than 10% of marriages in these groups each year. The relative ethnic homogeneity of the networks is linked among other things to the general principle of similarity: people prefer to mix with others with the same background. This is affirmed by young Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch people: they have a common background, which means that certain behaviours (such as not drinking alcohol and participating in Ramadan) are accepted automatically and do not have to be explained, or even worse, justified. The different sexual morals and sometimes harsh humour of Dutch natives are also cited as reasons for preferring contacts with members of one's own group. Sharing the same ethnic and cultural background and the same religion all play a role here and contribute to the sense of like-mindedness, which acts as a lubricant for engaging in and prolonging social contacts with their own group. Young people feel that their networks are becoming more homogenous rather than more ethnically mixed. Dividing lines between the groups appear to be becoming stronger as they grow older, especially as regards important, close contacts.
Within the Turkish group, differences between ethnic and political-religious groups appear to be related not only to identification, but also to the make-up of their social networks.

Friendships between Kurdish and ethnic Turks seem to be relatively rare. Religious affiliation also matters, especially for Alevis and Sunnis. At the same time, some of these dividing lines are fairly fluid, as evidenced among other things by mixed friendships and moving from one religious organisation to another.

Views on religiously inspired violence

The immediate reason for our survey of Turkish and Moroccan youngsters were rumours about broad support for religiously inspired violence and groups such as IS (FORUM 2014). That is certainly not the picture that emerges from our study: young people express abhorrence and disapproval regarding the violence perpetrated by IS. Yet views about religious violence and movements such as IS cannot be seen in isolation from a frame of reference that is fed by the networks of young people and their religious and national identity.

The strong orientation towards and attachment to Islam carries great weight here. There is a widespread and deeply felt conviction among the young persons interviewed that double standards are applied in the Netherlands and the West, and always to the disadvantage of Muslims. This influences the way in which IS or the attacks on the editors of the French magazine *Charlie Hebdo* are viewed. On the one hand, violence is condemned, and young people feel little affinity with jihadis travelling to Syria and Iraq or the rise of IS. On the other hand, they place question marks alongside the perceptions of people in the West and contest the source of the violence. They often refer to the regime of President Assad in Syria; most of them find Assad's actions in the civil war there, and especially the violence against citizens, abhorrent. They do not understand why the West (led by the US) did not take stronger action against Assad, in contrast to other conflict situations such as Iraq or Libya where action was taken (and with much less cause). In the eyes of some young people, IS is the local response to Assad and the lack of Western intervention in Syria. They do not approve of the way in which IS operates, but do understand the reason for its creation and success.

They also disapprove of and do not understand the fact that IS perpetrates violence in the name of Islam and engages in practices that are contrary to the values of the religion.

The actions of IS do not correspond to the Islam that they know and experience. Muslims, or warriors in the name of Islam, do not kill women and children, do not murder Muslims or non-Muslims and do not seek to destroy religious artefacts. Those who do so must have a deficient knowledge of Islam. The respondents ask themselves whether IS can actually be regarded as Islamic and whether its members – given their un-Islamic acts – are true Muslims. They believe firmly that, if the acts have actually been committed, they do not match the doctrine of Islam. IS does not fit into the frame of reference of Islam as a peaceful religion. Instead, they see a movement which attacks other Muslims and perpetrates atrocities, and therefore gives Muslims throughout the world a bad name. By casting doubt on the Islamic credentials of IS, Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch youngsters see this movement as separate from the religion as many of them know and experience it.

The actions of IS can thus not be ascribed to their religion; that is a form of externalisation. The young respondents in our survey also doubt the veracity of reports about IS. They do

not trust the media, and especially the Dutch and Western media, which many of them regard as inherently partisan, with one-sided reporting about Muslims. One of the most direct examples of this opinion was the view expressed by one of the respondents that the images of beheadings by IS are faked.

The views of young Turkish-Dutch respondents about IS reflect the current political and ethnic relations within the Turkish community (both in the Netherlands and Turkey). Young Sunni Turks in the Netherlands associate the actions of IS with the battle against the Kurds, and more specifically against the PKK[2], which they believe should be seen as a terrorist organisation that has killed thousands. The fact that the actions of IS are also directed against the Kurds and the PKK means that some young people of Turkish origin express a cautious sympathy for IS, under the credo 'the enemy of my enemy is my friend'. Some Turkish youngsters are worried about the strengthening of the position of the PKK and Kurds because they are gaining military successes against IS and have now established a Kurdish region within Syria and Iraq. The fact that some appeared to condone IS is also linked to the view of young Turkish Sunnis that the West has failed to help the resistance against Assad. They believe that Assad embodies the suppression of Sunnis in Syria. When the civil war broke out, the West remained aloof for a long time. IS may well be a brutal and barbaric movement, but it has at least shown resistance to the oppressive Alawite regime under Assad. We did not encounter such views and arguments among the Kurdish and Alevi youngsters in this study: they are unanimous in their fierce condemnation of IS. Not only do they point to the violent nature of this movement, but in their eyes the battle against the Kurds also plays an emphatic role. For Alevis, the Sunni affiliation of IS is a factor. The uneasy relationship between Sunnis and Alevis goes back centuries and also has an impact in the Netherlands. The Syrian conflict is viewed through this lens, and reference is also made to the role of the Turkish state and President Erdogan, which the respondents concerned argue are facilitating the struggle of IS and certainly not doing anything to combat it.

All sorts of conspiracy theories about IS circulate among young Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch people. This is inextricably linked to the confusion they feel about IS, the reporting about Muslims and the distrust of the intentions of the Western powers in the Middle East. It is for example rumoured that IS was created at the behest of the Israeli and US secret services to fuel the divisions between Muslims and to discredit Islam. The first reports about beheadings more or less coincided with the Gaza war in the summer of 2014, and the theory is that they were a ploy to divert attention from the war. Young people also wonder aloud why IS attacks other Muslims rather than an obvious target such as Israel. The rumours also suggest that there are secret images showing IS fighters wearing Stars of David beneath their black robes. According to other theories, IS and terrorist attacks can be traced back to a small elite group who operate in the shadows IS shape world politics and who have an as yet unknown interest in discrediting Muslims. The conspiracy theories are an indication of how difficult young people find it to fit IS into their world view.

Some of the conspiracy theories among young migrants of Turkish origin can be traced to the internal divisions within the Turkish community. An example of Kurdish conspiracy the-

ories is that IS is sustained by the Turkish state, and President Erdogan in particular, as part of a bid to establish a major empire that encompasses Syria and Iran and in which there is no place for Kurds. Sunni and nationalist Turkish migrants associate IS and the conflict in Syria with the actions of Western secret services and Zionism, as a means of curbing the growing economic and political power of Turkey.

Conspiracy theories cannot be seen in isolation from the strong perceptions that young people have of religion and their ethnic and political identity. Conspiracy theories reduce reality to proportions that fit within the world view that young people have of Islam and their orientation towards political and ethnic groups.

Perceived exclusion

The different dimensions of socio-cultural position distinguished here are closely interrelated. The relatively strong embedding in their own community, their ethnic and Muslim identification influence the way in which these migrants view Muslim extremism. Politico-ethnic and religious dividing lines within the Turkish community (both in Turkey and the Netherlands) help determine the contacts in which people engage, the groups with which they identify and the groups they reject. The fact that a different frame of reference is used and that identification and social embedding are relatively strongly focused on the ethnic origin group and on Islam can also not be seen in isolation from the way in which young Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch people perceive and define their position in the Netherlands. Many feel that they do not belong and that they are seen as different because of their origin and their religion. This manifests itself at various levels. In everyday situations, for example, sometimes apparently superficial questions are asked about where young people come from, or a comment is made about how well they speak Dutch. This is sometimes well intentioned, but is perceived as exclusion and comes across as if the young people concerned are regarded as aliens rather than as Dutch citizens. Comments such as, 'you're very different from other Moroccans' also make young people feel they are being set apart: they want to be seen as individuals and as citizens of the Netherlands, not spoken to by others as if they were members of a group. This definitely applies where the context for these kinds of questions and comments is not relevant, for example in job applications, giving young people the feeling that the negative stereotypes about 'the' Moroccan or Turkish group are being projected on them. Women who start wearing the headscarf also notice a difference in the way they are approached by others: they suddenly begin receiving more frequent jibes in the streets and at work, and it is more often assumed that they do not speak Dutch or have a low education level. It is also evident from the extra attention paid to young migrants, for example at the workplace. There is a widely held feeling among young migrants of Turkish and Moroccan origin that they have to work extra hard to prove themselves ('you start one-nil down'), that errors at work are treated more seriously and that they have fewer job and career opportunities.

Virtually all young Moroccan men in our study have regular experience of being stopped by the police. We heard this much less from youngsters of Turkish origin. In the group discussion with lower-educated young Moroccans, the spontaneous response to the question,

‘What is typically Moroccan?’ was ‘Stop! Police!’, evidently reflecting the frequency with which these young people are stopped by the police. This seems to happen less frequently to more highly educated young Moroccan men, though they also report that they have been stopped more than once without clear reason. These young people have no doubt that the police are guilty of ethnic profiling, and this contributes to the feeling that extra attention is paid to young Moroccans. What dominates, however, is the feeling of exclusion and stigmatisation, and that undermines their trust in the police.

All this fits in with the sombre picture that young migrants have of the social climate in the Netherlands. It seems as if young Moroccans are even more sombre about this than young people with Turkish roots. Young people feel excluded in everyday situations, on the labour market and in contacts with the police, and this climate is reflected in the reporting in the Dutch media. According to the young people in our study, Dutch media only publish reports about Moroccans or Muslims if they are in the news for negative reasons. If a Moroccan Muslim has done something good, the media ignore it or the person concerned is seen as Dutch. If a Muslim is a perpetrator, this receives wide attention, but if a Muslim is a victim, the Dutch and Western media stay silent. The notion of double standards thus extends to the media as well. Trust in the Dutch and Western media is not high, and this is exacerbated by the fact that many young people use foreign news sites and watch channels such as Al Jazeera. These media publish different reports, with a different perspective and a different tone. The fact that the reporting in the Netherlands is so different contributes in the minds of these young people to the sense of living in a foreign country. They have the idea that freedom of expression means something different for a Muslim than for a non-Muslim. Islamist clerics (‘hate imams’) are refused entry to the Netherlands, but a rabbi who is suspected of child abuse is allowed in. Cartoons depicting the Prophet, which hurt Muslims deeply, are permitted, but insulting the Dutch king is not (at least, that is the perception of some of the youngsters interviewed). Muslims are accused of being oversensitive and urged to be ‘more tolerant’. They counter this with the argument that there is a dual morality with respect to freedom of expression.

The feeling by young migrants that they are seen as a separate group is also fuelled by the political debate and statements by politicians. Youngsters of Moroccan origin refer not just to the populist right-winger Geert Wilders in this regard, but above all to the Moroccan-Dutch mayor of Rotterdam, Ahmed Aboutaleb. His statements that certain individuals should ‘f*** off’ following the *Charlie Hebdo* attacks in Paris is seen by Moroccan-Dutch youngsters as indicating that they evidently do not belong in Dutch society. Such statements are also seen as political opportunism, with Aboutaleb only being heard from when things go wrong. The statement by Dutch Prime Minister Marc Rutte that migrants must ‘fight their way into the labour market’ also causes irritation and prompts young people to wonder rhetorically whether this means that discrimination does not need to be tackled. They have frequent experiences of discrimination and a sense of having to prove themselves twice over, even though they were born in the Netherlands and when they have the same qualifications as a Dutch native. Turkish youngsters are particularly disappointed in the Dutch Labour Party (PvdA), and especially in the Deputy Prime Minister and Minister of

Social Affairs and Employment, Lodewijk Asscher, who has thrown away his credibility by refusing to distance himself from the findings of the poll by Motivaction/FORUM and the survey of Turkish organisations that he commissioned. The Labour Party is no longer seen as a natural ally by Turkish youngsters, but there is no clear alternative available, leaving them feeling that there is no one to stand up for them. The name of Geert Wilders is also raised when the discussion turns to the political climate. His statement about 'fewer Moroccans' had a major impact. The young people in our study feel that his actions and statements contribute to climate in which it is increasingly acceptable to make condescending and discriminatory statements about Islam and Muslims. This puts even more pressure on the relations between population groups.

In general, young migrants feel they are not (any longer) represented by politicians. As well as the feeling that politicians have turned away from migrants and Muslims, religious arguments also play a role. The Salafist youngsters we interviewed recognise no worldly authority: in their own words, they live by the laws of God. Other young people are mainly disappointed in politics because (as explained above) they no longer feel their interests are represented by the government and MPs.

S.4 Discussion: a nation of distance

This study highlights the diversity of the socio-cultural landscape in the Netherlands in several ways. The quantitative study produces a typology of seven different socio-cultural categories, each with its own combination of positions on the emotional, social and cultural dimension. In the categories 'segregation' and 'ethnically isolated' and their socio-cultural opposite 'assimilation', the positions on these dimensions coincide. The category 'segregation' consists mainly of low-educated first-generation Turkish and Moroccan migrants. Assimilation patterns are found mainly among second-generation Surinamese and Antillean migrants. The majority of migrants with a Turkish and Moroccan background occupy a hybrid socio-cultural position, often strongly embedded in their own ethnic group but also with clear links to the host society; there are frequent cases of dual ties and hybrid identities. This also characterises many young people of Turkish and Moroccan origin.

The literature mainly expresses concerns about 'parallel communities', characterised by an accumulation of one-sided positions on several dimensions. This study also shows that, for example in terms of health and social trust, the categories 'segregation' and 'ethnically isolated' are not in a good place. However, this study also shows that a young people of Turkish and Moroccan origin, who can generally be assigned to the category 'moderate segregation' have a relationship with Dutch society that at the very least can be described as complex. Their profile does not meet definitions of parallel communities, yet there is evidence of distance. The survey of Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch youngsters indicates that, although they were born and raised in the Netherlands, and although many of them identify themselves as Dutch to a greater or lesser extent, they are often regarded as members of a migrant group rather than as citizens of the Netherlands. They are challenged and judged on the basis of their group membership and religious affiliation, even where that is

not relevant in context. The way the Dutch and Western media describe international events is seen as one-sided and therefore often as hypocritical. This exacerbates feelings of injustice and exclusion – not just because they also look at other news sources, but also because it raises questions as to why certain events are not shown in the Netherlands. This then contributes to conspiracy theories, to which many young people are susceptible and which are espoused on a large scale on foreign news channels. Young people often feel distrustful and negative towards contacts with natives, Western media and politics, and this contributes to a strong orientation towards their own ethnic group and their religion. The interviews with experts suggest that the notion that young people themselves and – perhaps more importantly – their religious and ethnic groups are systematically put at a distance is one of the driving forces of radicalisation.

It has been clear for some time that interethnic relations in the Netherlands are under pressure. However, the interviews with young people of Turkish and Moroccan roots, in particular, confronted us with the facts: the feeling of being excluded is widespread and strong. At the same time, it is striking that young people of Turkish and Moroccan origin are surprised that some of their views are sensitive in the Netherlands. In today's Dutch society, it seems as if mutual empathy is sometimes a long way off. This is sometimes because the differences in views are almost unbridgeable, for example concerning themes that are (now) regarded as mainstream in the Netherlands, such as the position of LGBTs. Young people of Moroccan origin talk about ethnic profiling, but ignore the concerns of the native population about the (factually recorded) high crime figures in the Moroccan group. That is not to legitimise ethnic profiling by the police, but it does help to explain the frequent detention of Moroccan-Dutch migrants. The different population groups live in fairly separate worlds, and this means there is little scope for them to influence each other's frames of reference. The consequence of this is that different groups do not understand each other's narrative and reasoning, and make no attempt to do so. It might for example help to know that insulting the Prophet is regarded as very hurtful – not in order to justify violence, but in order to gain some understanding of Muslim youngsters who refer to this when expressing their views about the attacks on the *Charlie Hebdo* magazine. The fact that Moroccan-Dutch and Turkish-Dutch youngsters do not unequivocally condemn IS need not be a direct signifier of radical thoughts, but may reflect the fact that they include the misdeeds of the Assad family in their opinion. At present, the frames of reference are far apart. We appear to be living in a *split-screen world*: *"Depending on what part of the screen you are looking at, you will have a very different perception of where things stand"* (taken from Duurvoort 2015). On the one hand there are Muslims who believe that they and their religious group are regarded as second-class citizens, and on the other there are Dutch natives who see the presence of Muslims and migrants as a threat to their core values and who associate that presence with criminality and violence. The idea that integration would take a major step forward with the growth of the second migrant generation has only partially become a reality. Some progress is visible on the labour market and in education, but it is worrying that the social and cultural differences are so great. This makes the Netherlands a 'nation of distance'. The well-known integration researcher Richard Alba has argued that integra-

tion is complete when members of groups are no longer judged as members of groups and when there is no longer any discussion about the group as a fully embedded part of society. Neither of these conditions has been met, especially in the Turkish-Dutch and Moroccan-Dutch groups. The yawning gap and stereotypical perceptions – on both sides – are still much too great for this.

Notes

1 A note of caution is warranted with regard to the quantitative study. The available (quantitative) data do not enable us to separate cause and effect (clearly) from each other. We were however able to establish associations between a large number of variables. In the interpretation of the associations found, we acknowledge that certain relationships may be bidirectional. At the same time, the power of the analyses is that we were able to determine simultaneously how a large number of individual factors relate to socio-cultural positions.

2 Partiya Karkerên Kurdistanê (PKK), or Kurdistan Workers' Party.

Literatuur

Agirdag, O., M. van Houtte en P. van Avermaet (2011). Ethnic school context and the national and sub-national identifications of pupils. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 34, nr. 2, p. 357-378.

Agnew, R. (1992). Foundation for a generalism strain theory of crime and delinquency. In: *Criminology*, jg. 30, nr. 1, p. 47-87.

AIVD (2014a). *Actieprogramma. Integrale Aanpak Jihadisme. Overzicht maatregelen en acties*. Den Haag: ministerie van Veiligheid en Justitie / Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid / ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid / Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst.

AIVD (2014b). *Zwermdynamiek en nieuwe slagkracht* Den Haag: ministerie van Binnenlandse Zaken / Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst.

AIVD en NCTV (2015). *Salafisme in Nederland. Diversiteit en dynamiek*. Den Haag: ministerie van Binnenlandse Zaken / Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst / Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid.

Akers, R. (1973). *Deviant behavior: a social learning approach*. Belmont: Wadsworth.

Alba, R. en N. Foner (2015). *Strangers No More: Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Alba, R. en V. Nee (1997). Rethinking assimilation theory for a new era of immigration. In: *International Migration Review*, jg. 31, nr. 4, p. 826-874.

Alba, R. en V. Nee (2003). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and the New Immigration*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Amersfoort, H. van, en A. van Heelsum (2007). Moroccan Berber immigrants in the Netherlands, their associations and transnational ties: A quest for identity and recognition. In: *Immigrants & Minorities*, jg. 25, nr. 3, p. 234-262.

Andriessen, I., E. Nievers, L. Faulk en J. Dagevos (2010). *Liever Mark dan Mohammed? Onderzoek naar arbeidsmarktdiscriminatie van niet-westerse migranten via praktijktests*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Andriessen, I., E. Nievers en J. Dagevos (2012). *Op Achterstand. Discriminatie van niet-westerse migranten op de arbeidsmarkt*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Andriessen, I., H. Fernee en K. Wittebrood (2014). *Ervaren discriminatie in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Andriessen, I., B. van der Ent, M. van der Linden en G. Dekker (2015). *Op afkomst afgewezen*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.Arends-Toth, J. en F. van de Vijver (2003). Multiculturalism and acculturation: views of Dutch and Turkish-Dutch. In: *European Journal of Social Psychology*, jg. 33, nr. 4, p. 249-266.

Avci, G. (2005). Religion, transnationalism and Turks in Europe. In: *Turkish Studies*, jg. 6, nr. 2, p. 201-213.

Baar, H. van (2014). *The European Roma: Minority representation, memory and the limits of transnational governmentality*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

Bakker, E. (2006). *Jihadi terrorists in Europe, their characteristics and the circumstances in which they joined the jihad: An exploratory study*. Den Haag: Clingendael.

Barth, F. (1969). *Models of social organization*. Londen: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Bartlett, J. en C. Miller (2012). The edge of violence: towards telling the difference between violent radicalization, terrorism and political violence. In: *Terrorism and Political Violence*, jg. 24, nr. 1, p. 1-21.

Bartlett, J., J. Birdwell en M. King (2010). *The edge of violence. A radical approach to extremism*. Londen: Demos

BEA (2015). *Preliminary Report Accident on 24 March 2015 at Prads-Haute-Bléone (Alpes-de-Haute-Provence, France) to the Airbus A320-211 registered D-AIPX operated by Germanwings.* Ministère de l'Ecologie, du Développement durable et de l'Energie, Bureau d'Enquêtes et d'Analyses pour la sécurité de l'aviation civile http://www.bea.aero/docspa/2015/d-px150324.en/pdf/d-px150324.en.pdf.

Becker, H. (1963). *Outsiders*. New York: Simon and Schuster.
Beekers, D. (2015). *Precarious Piety: Pursuits of Faith among Young Muslims and Christians in the Netherlands* (proefschrift). Amsterdam: Vrije Universiteit.
Belwe, K. (2006). Parallelgesellschaften? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, jg. 56, nr. 2, p. 25-37.
Bennett, S., J. ter Wal, A. Lipiński, F. Małgorzata en M. Krzyżanowski (2011). *Media for diversity and migrant integration. Thematic Report 2011/02: media content*. Florence: European University Institute.
Benyaich, B. en Z. Omar (2014). *Saoedische bekeringsijver grootste struikelblok voor Belgische islam*. Brussel: Itinera Instituut.
Berger, P. (1967). *The sacred canopy*. New York: Doubleday.
Berkman, L., I. Kawachi en M. Glymour (2014). *Social epidemiology*. Oxford: Oxford University Press.
Berry, J. (1980). Acculturation as varieties of adaptation. In: A. Padilla (red.), *Acculturation: Theory, models and some new findings* (p. 9-25). Boulder, Colorado: Westview Press.
Berry, J. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. In: *Applied Psychology*, jg. 46, nr. 1, p. 5-34.
Berry, J. (2001). A psychology of immigration. In: *Journal of Social Issues*, jg. 57, nr. 3, p. 615-631.
Berry, J. (2005). Acculturation: Living successfully in two cultures. In: *International Journal of Intercultural Relations*, jg. 29, nr. 6, p. 697-712.
Berry, J. en C. Sabatier (2010). Acculturation, discrimination, and adaptation among second generation immigrant youth in Montreal and Paris. In: *International Journal of Intercultural Relations*, jg. 34, nr. 3, p. 191-207.
Bilgili, Ö. en M. Siegel (2013). From Economic to Political Engagement: Analysing the Changing Role of the Turkish Diaspora. In: M. Collyer (red.), *Emigration Nations: Policies and Ideologies of Emigrant Engagement* (p. 277-301). New York: Palgrave Macmillan.
Blau, P. (1977). *Inequality and heterogeneity: A primitive theory of social structure*. New York: Free Press.
Blommaert, L., M. Coenders en F. van Tubergen (2014). Discrimination of Arabic-named applicants in the Netherlands: An internet-based field experiment examining different phases in online recruitment procedures. In: *Social Forces*, jg. 92, nr. 3, p. 957-982.
Bolt, G. en M. Torrance (2005). *Stedelijke herstructurering en sociale cohesie*. Utrecht: Nethur.
Borum, R. (2003). Understanding the terrorist mindset. In: *FBI Law Enforcement Bulletin*, jg. 72, nr. 7, p. 7-10.
Borum, R. (2011). Radicalization into violent extremism I. A review of social science theories. In: *Journal of Strategic Security*, jg. 4, nr. 4, p. 5-36.
Bos, K. van den, A. Looseman en B. Doosje (2009). *Waarom jongeren radicaliseren en sympathie krijgen voor terrorisme: Onrechtvaardigheid, onzekerheid en bedreigde groepen*. Den Haag: Wetenschappelijk Onderzoek en Documentatiecentrum (WODC).
Bourhis, R., L. Moise, S. Perreault en S. Senecal (1997). Towards an interactive acculturation model: A social psychological approach. In: *International Journal of Psychology*, jg. 32, nr. 6, p. 369-386.
Bovens, M., P. Dekker en W. Tiemeijer (2014). *Gescheiden werelden. Een verkenning van sociaal-culturele tegenstellingen in Nederland.* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau / Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid.
Braakman, M. (2010). Onderwijs. In: I. Boog, W. Dinsbach, J. van Donselaar en P.R. Rodrigues (red.), *Monitor Rassendiscriminatie 2009* (p. 75-89). Rotterdam: Landelijk expertisecentrum van Art.1.
Branscombe, N., M. Schmitt en R. Harvey (1999). Perceiving pervasive discrimination among African-Americans: Implications for group identification and well-being. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 77, nr. 1, p. 135-149.
Brewer, M. (2010). Reducing prejudice through cross-categorization: effects of multiple social identities. In: S. Oskamp (red.), *Claremont symposium on applied social psychology: Reducing prejudice and discrimination* (p. 165-183). Thousand Oaks, Californië: Sage.
Brown, R. (2000). Social identity theory: Past achievements, current problems and future challenges. In: *European Journal of Social Psychology*, jg. 30, nr. 6, p. 745-778.

Brown, R. en H. Zagefka (2011). The Dynamics of Acculturation: An Intergroup Perspective. In: *Advances in Experimental Social Psychology*, jg. 44, nr. 1, p. 129-184.
Brown, R., A. Eller, S. Leeds en K. Stace (2007). Intergroup contact and intergroup attitudes: A longitudinal study. In: *European Journal of Social Psychology*, jg. 37, nr. 4, p. 692-703.
Bruinessen, M. van (1982). Islam en politiek. In: M. van Bruinessen, R. Koopmans, W. Smit en L. van Velzen, *Turkije in crisis* (p. 165-194). Bussum: Het Wereldvenster.
Bucx, F. en S. de Roos (2015). *Opvoeden in niet-westerse migrantengezinnen*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Buijs, F., F. Demant en A. Hamdy (2006). *Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland.* Amsterdam: Amsterdam University Press.
Çankaya, S. (2012). De politiële surveillance van ras en etniciteit. In: *Cahiers Politiestudies* jg. 2, nr. 35, p. 13-33.
Çankaya, S. (2015). De politiële surveillance van ras en etniciteit. In: L.G. Moor, J. Janssen, M. Easton en A. Verhage (red.), *Cahiers Politiestudies: Etnisch profileren en interne diversiteit bij de politie* (p. 13-33). Antwerpen: Maklu.
Castells, M. (1997). *The Power of Identity, The Information Age: Economy, Society and Culture Vol. II*. Oxford, Engeland: Blackwell.
CBS (2014). *Jaarrapport integratie 2014*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
Cesari, J. (2013). *Why the west fears Islam: an exploration of Muslims in liberal democracies*. New York: Palgrave Macmillan.
Ceylan, R. (2010). Die Diskussion um 'Parallelgesellschaften'. In: B. Ucar en R. Ceylan (red.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte* (p. 335-348). Frankfurt: Peter Lang.
Choenni, C. (2014). Hindostaanse Surinamers in Nederland, 1973-2013. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
Coleman, J. (1994). *Foundations of social theory*. Cambridge: Harvard University Press.
Collyer, M. (2013). The Moroccan State and Moroccan citizens abroad. In: M. Collyer (red.), *Emigration Nations: Policies and Ideologies of Emigrant Engagement* (p. 175-195). New York: Palgrave Macmillan.
Connor, P. en K. König (2013). Bridges and barriers: religion and immigrant occupational attainment across integration contexts. In: *International Migration Review*, jg. 47, nr. 1, p. 3-38.
Cook, D. (2005). *Understanding Jihad*. Berkeley en Los Angeles: University of California Press.
Crul, M. en J. Doomernik (2003). The Turkish and Moroccan Second Generation in the Netherlands: Divergent Trends between and Polarization within the Two Groups. In: *International Migration Review*, jg. 37, nr. 4, p. 1039-1064.
Crul, M. en L. Heering (2008). *The position of the Turkish and Moroccan second generation in Amsterdam and Rotterdam*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
Dagevos, J. (2001). *Perspectief op integratie: over de sociaal-culturele en structurele integratie van etnische minderheden in Nederland*. Den Haag: Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.
Dagevos, J. en M. Gijsberts (2008). Over dubbele bindingen en verbinden en verheffen. Sociale contacten van minderheden en de relatie met sociale cohesie en sociaaleconomische positie. In: P. Schnabel, R. Bijl en J. de Hart (red.), *Betrekkelijke betrokkenheid. Sociaal en Cultureel Rapport 2008* (p. 309-336). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Dagevos, J. en W. Huijnk (2014). Segmentatie langs etnische grenzen. In: C. Vrooman, M. Gijsberts en J. Boelhouwer (red.), *Verschil in Nederland: Sociaal en Cultureel Rapport 2014* (p. 255-280). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Dagevos, J., R. Schellingerhout en M. Vervoort (2007). Sociaal-culturele integratie en religie. In: J. Dagevos en M. Gijsberts (red.), *Jaarrapport integratie 2007* (p. 163-189). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Dalgaard-Nielsen, A. (2014). Violent radicalization in Europe: what we know and what we do not know. In: *Studies in conflict & terrorism*, jg. 33, nr. 9, p. 797-814.
Dataset Migration Organisations: https://collab.iisg.nl/web/migration_organisations/search

Dauvillé, K. (2014). Comedian Erhan Demirci over zijn liefde voor Turks én Belgisch voetbal. Geraadpleegd op 21 november 2014 via http://www.erasmix.be/content/comedian-erhan-demirci-over-zijn-liefde-voor-turks.

de Volkskrant (2015). Dader aanslag Suruç was Turks-Koerdische Syriëganger. In: *de Volkskrant*, 22 juli 2015. http://www.volkskrant.nl/buitenland/-dader-aanslag-suruc-was-turks-koerdische-syriegan-ger~a4105872.

Dekker, P. (2008). Civil society. In: A. van den Broek en S. Keuzenkamp (red.), *Het dagelijks leven van allochtone stedelingen* (p. 78-100). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Dekker, P. en J. de Hart (2009). *Vrijwilligerswerk in meervoud*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Dekker, P. en J. den Ridder (2014). *Burgerperspectieven 2014/3*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Dekker, P., J. den Ridder en P. Schnabel (2012). *Continu Onderzoek Burgerperspectieven Kwartaalbericht 2012/1*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Diehl, C. en R. Schnell (2006). 'Reactive ethnicity' or 'assimilation'? Statements, arguments, and first empirical evidence for labor migrants in Germany. In: *International Migration Review*, jg. 40, nr. 4, p. 786-816.

Dourleijn, E. en J. Dagevos (2011). *Vluchtelingengroepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Driessen, F., F. Duursma en J. Broekhuizen (2014). *De ontwikkeling van de criminaliteit van Rotterdamse autochtone en allochtone jongeren van 12 tot 18 jaar. De rol van achterstanden, ouders, normen en vrienden.* Utrecht: Bureau Driessen.

Duurvoort, H. (2015). *Kleurenblind*. In: de Volkskrant, 17 augustus 2015.

Duyvendak, J.W. (2011). *The politics of home: belonging and nostalgia in Western Europe and the United States*. Basingstoke en New York: Palgrave Macmillan.

Duyvendak, J.W., T. Pels en R. Rijkschroeff (2009). A multicultural paradise? The cultural factor in Dutch integration policy. In: J.L. Hochschild en J.H. Mollenkopf (red.), *Bringing outsiders in. Transatlantic perspectives on immigrant political incorporation* (p. 129-140). Itaca en Londen: Cornell University Press.

Elchardus, M. (2012). Onderwijs als (nieuwe) sociale scheidslijn. In: *De sociale klasse voorbij. Over nieuwe scheidingslijnen in de samenleving* (p. 35-84). Den Haag: ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.

Eldering, L. (2006). *Cultuur en opvoeding. Interculturele pedagogiek vanuit ecologisch perspectief.* Rotterdam: Lemniscaat.

Elkins, Z. en J. Sides (2007). Can institutions build unity in multiethnic states? In: *American Political Science Review*, jg. 101, nr. 4, p. 693-708.

Ellemers, N., S. Pagliaro en M. Barreto (2014). Morality and behavioural regulation in groups: A social identity approach. In: *European Review of Social Psychology*, jg. 24, nr. 1, p. 160-193.

Ellemers, N., R. Spears en B. Doosje (1999). *Social identity: context, commitment, content.* Oxford: Blackwell.

Entzinger, H. (2009). Integratie, maar uit de gratie. Multi-etnisch samenleven onder Rotterdamse jongeren. In: *Migrantenstudies*, jg. 25, nr. 1, p. 8-23.

Entzinger, H. en E. Dourleijn (2008). *De lat steeds hoger: de leefwereld van jongeren in een multi-etnische stad*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum.

Esser, H. (2001). *Integration und ethnische Schichtung*. Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung (MZES Arbeitspapiere 40).

Esser, H. (2004). Does the 'New' Immigration Require a 'New' Theory of Intergenerational Integration? In: *International Migration Review*, jg. 38, nr. 3, p. 1126-1159.

Ethier, K. en K. Deaux (1994). Negotiating social identity when contexts change: Maintaining identification and responding to threat. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, jg. 67, nr. 2, p. 243-251.

Ewick, P. en S. Silbey (1998). *The Common Place of Law. Stories from Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Feddes, A.R., L. Nickolson en B. Doosje (2015). *Triggerfactoren in het radicaliseringsproces*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.

Fennema, M., J. Tillie, A. van Heelsum, M. Berger en R. Wolff (2001). De politieke integratie van etnische minderheden in Nederland. In: *Migrantenstudies*, jg. 17, nr. 3, p. 142-157.

Fermin, A. (2009). *Islamitische en extreem-rechtse radicalisering in Nederland. Een vergelijkend literatuuronderzoek*. Rotterdam: Risbo.

Fleischman, F. (2011). Second-generation Muslims in European societies. Comparative perspectives on education and religion (proefschrift). Leuven: Katholieke Universiteit Leuven.

Fleischmann, F., K. Phalet en O. Klein (2011). Religious identification and politicization in the face of discrimination: Support for political Islam and political action among the Turkish and Moroccan second generation in Europe. In: *British Journal of Social Psychology*, jg. 50, nr. 4, p. 628-648.

Foner, N. en R. Alba (2008). Immigrant religion in the us and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion? In: *International Migration Review*, jg. 42, nr. 2, p. 360-392.

forum (2014). *Nederlandse moslimjongeren en de Arabische herfst*. *Factsheet november 2014*. Utrecht: forum.

Gay, C. (2004). Putting race in context: Identifying the environmental determinants of black racial attitudes. In: *American Political Science Review*, jg. 98, nr. 4, p. 547-562.

Geelhoed, F. (2014). *Striving for Allah: Purification and Resistance Among Fundamentalist Muslims in the Netherlands*. Den Haag: Eleven international publishing.

Gesthuizen, M., T. van der Meer en P. Scheepers (2008). Ethnic diversity and social capital in Europe: tests of Putnam's thesis in European countries. In: *Scandinavian Political Studies*, jg. 32, nr. 2, p. 121-142.

Gijsberts, M. en J. Dagevos (2007). The socio-cultural integration of ethnic minorities in the Netherlands: Identifying neighbourhood effects on multiple integration outcomes. In: *Housing Studies*, jg. 22, nr. 5, p. 805-831.

Gijsberts, M. en M. Vervoort (2009). Beeldvorming onder hoger opgeleide allochtonen. Waarom is er sprake van een integratieparadox? In: *Sociologie*, jg. 5, nr. 3, p. 406-429.

Gijsberts, M., W. Huijnk en R. Vogels (2011). *Chinese Nederlanders. Van horeca naar hogeschool*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Gijsberts, M., T. van der Meer en J. Dagevos (2011). 'Hunkering down' in multi-ethnic neighbourhoods? The effects of ethnic diversity in cities and neighbourhoods on dimensions of social cohesion. In: *European Sociological Review*, jg. 28, nr. 4, p. 527-537.

Gijsberts, M., M. Vervoort, E. Havekes en J. Dagevos (2010). *Maakt de buurt verschil? De relatie tussen de etnische samenstelling van de buurt, interetnisch contact en wederzijdse beeldvorming*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Goertzel, T. (1994). Belief in Conspiracy Theories. In: *Political Psychology*, jg. 15, nr. 1, p. 733-744.

Goodhart, D. (2013). *The British Dream: Successes and Failures of Post-war Immigration*. Londen: Atlantic Books.

Gordon, M. (1964). *Assimilation in American life: The role of race, religion and national origins*. Oxford: Oxford University Press.

Gowricharn, R. (2009). Changing forms of transnationalism. In: *Ethnic and Racial studies*, jg. 32, nr. 9, p. 1619-1638.

Graaf, P.M. de, M. Kalmijn, G.L.M. Kraaykamp en C.W.S Monden (2011). Sociaal-culturele verschillen tussen Turken, Marokkanen en autochtonen: Eerste resultaten van de Nederlandse LevensLoop Studie (nells). In: *Bevolkingstrends: statistisch kwartaalblad over de demografie van Nederland*, jg. 59, nr. 4, p. 64-71.

Groen, J. en A. Kranenburg (2006). *Strijdsters van Allah. Radicale moslima's en het Hofstadnetwerk*. Amsterdam: *de Volkskrant* en Meulenhoff bv.

Hagenaars, J. en A. McCutcheon (2002). *Applied latent class analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hagendoorn, L. (1995). Intergroup biases in multiple group systems: The perception of ethnic hierarchies. In: *European Review of Social Psychology*, jg. 6, nr. 1, p. 199-228.

Hagendoorn, L. en P. Sniderman (2004). Het conformisme-effect: sociale beïnvloeding ten opzichte van etnische minderheden. In: *Mens en Maatschapij*, jg. 79, nr. 2, p. 101-123.

Hagendoorn, L., J. Veenman en W. Vollebergh (2003). *Integrating Immigrants in the Netherlands: Cultural versus Socio-Economic Integration*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Hall, S. (1990). 'Cultural Identity and Diaspora'. In: J. Rutherford (red.), *Identity: Community, Culture, Difference* (p. 222-237). Londen: Lawrence & Wishard.

Halm, D. en M. Sauer (2006). Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, jg. 1, nr. 2, p. 18-24.

Havekes, E. en W. Uunk (2008). Identificatie in context: Het effect van de etnische samenstelling van de buurt op de identificatie van allochtonen met Nederlanders. In: *Mens en Maatschappij*, jg. 83, nr. 4, p. 376-393.

Heath, A. en J. Roberts (2006). *British Identity: Its Sources and Possible Implications for Civic Attitudes and Behaviour.* Oxford: University of Oxford.

Heelsum, A. van (2004). *Migrantenorganisaties in Nederland. Deel 1: Aantal en soort organisaties en ontwikkelingen.* Utrecht: Forum.

Heelsum, A. van en E. Voorthuysen (2002). *Surinaamse organisaties in Nederland. Een netwerkanalyse*. Amsterdam: Askant.

Heitmeyer, W. (1996). Für Türkische Jugendliche in Deutschland spielt der Islam eine wichtige Rolle. *Die Zeit*, 23 August.

Hemmings, J. (2010). *Understanding East London's Somali Communities*. A study conducted for the East London Alliance. Londen: East London Alliance.

Het Parool (2015). Hoge opkomst Turkse Nederlanders bij verkiezingen Turkije. In: *Het Parool*, 26 oktober 2015. http://www.parool.nl/parool/nl/225/BUITENLAND/article/detail/4171275/2015/10/26/Hoge-opkomst-Turkse-Nederlanders-bij-verkiezingen-Turkije.dhtml.

Hirschi, T. (1969). *Causes of delinquency*. Berkeley: University of California Press.

Hiscott, W. (2005). *Parallel societies, a neologism gone bad*. Praag: Multicultural Center Prague.

Hochman, O. en E. Davidov (2014). Relations between Second-Language Proficiency and National Identification: The Case of Immigrants in Germany. In: *European Sociological Review*, jg. 30, nr. 3, p. 344-359.

Hochschild, J. (1995). *Facing Up to the American Dream*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Horenczyk, G. (1997). Immigrants' perceptions of host attitudes and their reconstruction of cultural groups. In: *Applied Psychology*, jg. 46, nr. 1, p. 34-38.

House, J., K. Landis en D. Umberson (1988). Social relationships and health. In: *Science*, jg. 241, nr. 4865, p. 540-545.

Huijnk, W. en J. Dagevos (2012). *Dichter bij elkaar? De sociaal-culturele positie van niet-westerse migranten in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Huijnk, W., M. Gijsberts en J. Dagevos (2013). *Jaarrapport integratie 2013. Participatie van migranten op de arbeidsmarkt*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Huntington, S. (2004). *Who are we? The challenges to America's national identity*. New York: Simon and Schuster.

Hürriyet (2008). *Turkey commemorates 15th anniversary of Sivas massacre*. Geraadpleegd op 2 juli 2008 via http://www.hurriyet.com.tr/english/domestic/9331717.asp.

Hutnik, N. (1991). *Ethnic minority identity: A social psychological perspective*. Oxford: Clarendon.

Hwang, S., R. Saenz en B. Aguirre (1997). Structural and assimilationist explanations of Asian American intermarriage. In: *Journal of Marriage and Family*, jg. 59, nr. 3, p. 758-772.

Jaber, L., M. Brown, A. Hammad, Q. Zhu en W. Herman (2003). Lack of acculturation is a risk factor for diabetes in Arab immigrants in the U.S. In: *Diabetes Care*, jg. 26, nr. 7, p. 2010-2013.

Janßen, A. en A. Polat (2006). Soziale Netzwerke türkischer Migrantinnen und Migranten. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, jg. 56, nr. 1, p. 11-24.

Jasinskaja-Lahti, I., K. Liebkind en E. Solheim (2009). To identify or not to identify? National disidentification as an alternative reaction to perceived ethnic discrimination. In: *Applied Psychology* , jg. 58, nr. 1, p. 105-128.

Jennissen, R. (2009). *Criminaliteit, leeftijd en etniciteit.* Den Haag: Wetenschappelijk Onderzoek en Documentatiecentrum (WODC).

Jong, J. de (2007). *Kapot moeilijk. Een etnografisch onderzoek naar opvallend delinquent groepsgedrag van 'Marokkaanse' jongens*. Amsterdam: Aksant.

Joppke, C. (2004). The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy. In: *The British journal of sociology*, jg. 55, nr. 2, p. 237-257.

Jorna, P. (2013). Roma-migratie in Europa vanuit Nederlands perspectief. In: *Justitiële verkenningen*, jg. 6, nr. 13, p. 92-112.

Kahmann, M. (2014). *Ontmoetingen tussen Marokkaanse Nederlanders en de Marokkaanse overheid: een antropologisch perspectief*. Leiden: Universiteit Leiden.

Kalmijn, M. (1998). Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends. In: *Annual Review of Sociology*, jg. 24, nr. 1, p. 395-421.

Kalmijn, M. (2010). Consequences of racial intermarriage for children's social integration. In: *Sociological Perspectives*, jg. 53, nr. 2, p. 271-286.

Kamans, E., E. Gordijn, H. Oldenhuis en S. Otten (2009). What I think you see is what you get: Influence of prejudice on assimilation to negative meta-stereotypes among Dutch Moroccan teenagers. In: *European Journal of Social Psychology*, jg. 39, nr. 5, p. 842-851.

Kaya, H. (2006). Door diversiteit in geloofsovertuigingen van bevolkingsgroepen. Verschillen in integratie van Turken in Nederland. In: *Demos: bulletin over bevolking en samenleving*, jg. 22, nr. 5, p. 45-48.

Kerckem, K., B. Putte en P. Stevens (2013). On Becoming 'Too Belgian': A Comparative Study of Ethnic Conformity Pressure through the City-as-Context Approach. In: *City & Community*, jg. 12, nr. 4, p. 335-360.

Kessler, R., K. Mickelson en D. Williams (1999). The prevalence, distribution, and mental health correlates of perceived discrimination in the United States. In: *Journal of Health and Social Behavior*, jg. 40, nr. 3, p. 208-230.

Ketner, S. (2009). Ik denk niet in culturen... Ik denk eigenlijk meer in mijn geloof. Waarom jongeren van Marokkaanse afkomst in Nederland de moslimidentiteit zo sterk benadrukken. In: *Migrantenstudies*, jg. 25, nr. 1, p. 73-87.

Kim, H. en H. Markus (1999). Deviance or uniqueness, harmony or conformity? A cultural analysis. In: *Journal of personality and social psychology*, jg. 77, nr. 4, p. 785-800.

King, M. en D.M. Taylor (2011). The radicalization of home-grown jihadists: a review of theoretical models and social psychological evidence. In: *Terrorism and Political Violence*, jg. 23, nr. 4, p. 602-622.

Klaver, J., P. Poel en J. Stouten (2010). *Somaliërs in Nederland: een verkenning van hun maatschappelijke positie en aanknopingspunten voor het beleid*. Amsterdam: Regioplan Beleidsonderzoek.

Knotter, J., D. Korf en H. Lau (2009). *Slangenkoppen en tijgerjagers: illegaliteit en criminaliteit onder Chinezen in Nederland*. Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.

Koning, M. de (2008). *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.

Koning, M. de (2014). Between the Prophet and Paradise: The Salafi Struggle in the Netherlands. In: *Canadian Journal of Netherlandic Studies*, jg. 32, nr. 2, p. 17-34.

Koning, M. en E. Bartels (2005). *Over het huwelijk gesproken: partnerkeuze en gedwongen huwelijken onder Marokkaanse, Turkse en Hindoestaanse Nederlanders.* Den Haag: Adviescommissie voor Vreemdelingenzaken.

Koning, M. de, en R. Meijer (2011). Going all the way. Politicization and radicalization of the Hofstad network in the Netherlands. In: A.E. Azzi, X. Chryssochoou, B. Klandermans en B. Simon (red.), *Identity and Participation in culturally diverse societies*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Koning, M. de, I. Roex, C. Becker en P. Aarns (2014). *Eilanden in een zee van ongeloof. Het verzet van de activistische da ʿwa in België, Nederland en Duitsland*. Amsterdam: IMES.
Koopmans, R. (2015a). Fundamentalism and outgroup-hostility. Muslim immigrants and Christian natives in Western Europe. In: Journal of Ethnic and Migration Studies, jg. 41, nr. 1, p. 33-57.a
Koopmans, R. (2015b). Weg met het slachtofferdenken van moslims. In: *Socialisme en Democratie*, jg. 72, nr. 3, p. 24-32.
Koster, W. de, en J. van der Waal (2006). Moreel conservatisme en autoritarisme theoretisch en methodisch ontward. Culturele waardeoriëntaties in de politieke sociologie. In: *Mens en Maatschappij*, jg. 81, nr. 2, p. 121-141.
Kranendonk, M., F. Vermeulen en N. Aydemir (2015). *Turkse parlementsverkiezingen 2015 in Nederland*. Amsterdam: IMES, Türkevi Research Centre (IMES Report Series).
Kullberg, J. (2012). Wonen. In: M. Gijsberts, W. Huijnk en J. Dagevos (red.), *Jaarrapport Integratie 2011* (p. 177-202). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Lafleur, J. (2011). The transnational political participation of Latin American and Caribbean migrants residing in Europe. In: *International Migration*, jg. 49, nr. 3, p. 1-9.
Lamont, M. en V. Molnár (2002). The study of boundaries in the social sciences. In: *Annual review of sociology*, jg. 28, nr. 1, p. 167-195.
Leibold, J., S. Kühnel en W. Heitmeyer (2006). Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, jg. 1, nr. 1, p. 3-10.
Leszczensky, L. (2013). Do national identification and interethnic friendships affect one another? A longitudinal test with adolescents of Turkish origin in Germany. In: *Social science research*, jg. 42, nr. 3, p. 775-788.
Leun, J. van der, en M. van der Woude (2011). Ethnic profiling in the Netherlands? A reflection on expanding preventive powers, ethnic profiling and a changing social and political context. In: *Policing and Society: An International Journal of Research and Policy*, jg. 21, nr. 4, p. 444-455.
Levitt, P. en N. Glick-Schiller (2004). Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. In: *International Migration Review*, jg. 38, nr. 3, p. 1002-1039.
Lieberson, S. en M. Waters (1988). *From many strands: Ethnic and racial groups in contemporary America*. New York: Russell Sage Foundation.
Liebkind, K. (2006). Ethnic identity and acculturation. In: D. Sam en J. Berry (red.), *The Cambridge handbook of acculturation psychology* (p. 78-96). New York: Cambridge University Press.
Liégois, J. (2007). *Roma in Europe*. Strasbourg: Council of Europe.
Liempt, I. van (2011a). 'And then one day they all moved to Leicester': the relocation of Somalis from the Netherlands to the UK explained. In: *Population, Space and Place*, jg. 17, nr. 3, p. 254-266.
Liempt, I. van (2011b). From Dutch Dispersal to Ethnic Enclaves in the UK The Relationship between Segregation and Integration Examined through the Eyes of Somalis. In: *Urban studies*, jg. 48, nr. 16, p. 3385-3398.
Lipset, S. (1969). *Revolution and counterrevolution: Change and persistence in social structures*. Londen: Heinemann.
Liu, C. (2014). *Suffering in silence? The adequacy of Dutch mental health care provision for ethnic Chinese in the Netherlands* (proefschrift). Utrecht: Universiteit Utrecht.
Lubbers, M., J. Molina en C. McCarthy (2007). Personal Networks and Ethnic Identifications: The Case of Migrants in Spain. In: *International Sociology*, jg. 22, nr. 6, p. 721-741.
Lucassen, L. en R. Penninx (2009). *Caught between Scylla and Charybdis? Changing orientations of migrant organisations in the era of national states, from 1880 onwards*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam (IMISCOE working paper 26).
Maliepaard, M. en M. Gijsberts (2012). *Moslim in Nederland 2012*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Maliepaard, M. en M. Lubbers (2012). Parental religious transmission after migration: The case of Dutch Muslims. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, jg. 39, nr. 3, p. 425-442.

Maliepaard, M. en K. Phalet (2012). Social integration and religious identity expression among Dutch Muslims: The role of minority and majority group contact. In: *Social Psychology Quarterly*, jg. 75, nr. 2, p. 131-148.

Maliepaard, M., M. Lubbers en M. Gijsberts (2010). Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation. A study among Muslim minorities in the Netherlands. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 33, nr. 3, p. 451-472.

Martinovic, B. (2010). *Interethnic contacts: a dynamic analysis of interaction between immigrants and natives in Western countries*. Utrecht: Universiteit Utrecht.

Martinovic, B., F. van Tubergen en I. Maas (2009). Changes in immigrants' social integration during the stay in the host country: The case of non-western immigrants in the Netherlands. In: *Social Science Research*, jg. 38, nr. 4, p. 870-882.

Marushiakova, E. en V. Popov (2007). The Gypsy court in eastern Europe. In: *Romani Studies*, jg. 17, nr.1, p. 67-101.

McBride, M.K. (2011). The logic of terrorism: existential anxiety, the search for meaning, and terrorist ideologies. In: *Terrorism and political violence*, jg. 23, nr. 4, p. 560-581.

McCall, G. (2003). The me and the not-me: Positive and negative poles of identity. In: P. Burke, T. Owens, R. Serpe en P. Thoits (red.), *Advances in identity theory and research* (p. 11-25). New York: Plenum.

McCauley, C. en S. Moskalenko (2008). Mechanisms of political radicalization: pathways toward terrorism. *Terrorism and political violence*, jg. 20, nr. 3, p. 415-433.

McPherson, M., L. Smith-Lovin en J. Cook (2001). Birds of a Feather: Homophily in Social Networks. In: *Annual Review of Sociology*, jg. 27, nr. 1, p. 415-444.

Meyer, T. (2002). Parallelgesellschaft und Demokratie. In: H. Münkler, M. Llanque en C. Stepina (red.), *Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung. Politische Leitideen für das 21. Jahrhundert* (p. 193-229). Berlin: Akademie Verlag.

Micus, M. en F. Walter (2006). Mangelt es an 'Parallelgesellschaften'? In: *Der Bürger im Staat*, jg. 56, nr. 4, p. 215-221.

Moghaddam, F.M. (2005). The staircase to terrorism: a psychological exploration. In: *American Psychologist*, jg. 60, nr. 2, p. 161-169.

Moors, H. en M. Jacbs (2009). *Aan de hand van de imam. Integratie en participatie van orthodoxe moslims in Tilburg-Noord*. Tilburg: IVA.

Moors, J. en E. van den Reek Vermeulen (2010). *Voedingsbodem voor radicalisering bij kleine etnische groepen in Nederland. Een verkennend onderzoek in de Somalische, Pakistaanse, Koerdische en Molukse gemeenschappen*. Tilburg: IVA.

Movisie (2013). *Monitor Inclusie: Nulmeting. Ervaringen en opvattingen van Roma, Sinti en professionals over de sociale inclusie van Roma en Sinti op de domeinen onderwijs, arbeid, wonen, gezondheid en veiligheid*. Utrecht: Movisie.

Moya, J. (2005). Immigrants and associations: a global and historical perspective. In: *Journal of ethnic and migration studies*, jg. 31, nr. 5, p. 833-864.

Mügge, L. (2011). Diversity in transnationalism: Surinamese organizational networks. In: *International Migration*, jg. 49, nr. 3, p. 52-75.

Muns, M. (2013). Kiemen voor de Syrische burgeroorlog. http://www.kennislink.nl/publicaties/kiemen-voor-de-syrische-burgeroorlog-deel-2.

Nanninga, R. (2005). Een kwestie van wantrouwen. Over complottheorieën en samenzweerders. In: *Skepter*, jg. 18, nr. 3.

Nesdale, D. (2002). Acculturation Attitudes and the Ethnic and Host-Country Identification of Immigrants. In: *Journal of Applied Social Psychology*, jg. 32, nr. 7, p. 1488-1507.

Neumann, P.R. (2013). The trouble with radicalization. In: *International Affairs*, jg. 84, nr. 4, p. 873-893.

Neumann, P.R. en S. Kleinmann (2013). How rigorous is radicalization research? In: *Democracy and Security*, jg. 9, nr. 4, p. 360-382.

NOS (2015a). *Koerdisch protest na aanslag Diyarbakir*. Geraadpleegd op 6 juni 2015 via http://nos.nl/artikel/2039887-koerdisch-protest-na-aanslag-diyarbakir.html.

NOS (2015b). *Protestmars in Deventer voor slachtoffers Ankara*. Geraadpleegd op 17 oktober 2015 via http://nos.nl/artikel/2063620-protestmars-in-deventer-voor-slachtoffers-ankara.html.

Omlo, J. (2011). *Integratie én uit de gratie? Perspectieven van Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen*. Amsterdam: Eburon.

OSF (2014). *Somaliërs in Amsterdam*. New York: Open Societies Foundation.

Oudenhoven, J. van, A. Blank, F. Leemhuis, M. Pomp en A. Sluis (2008). *Nederland deugt.* Assen: Van Gorcum.

Ours, J. van, en J. Veenman (2003). The educational attainment of second-generation immigrants in The Netherland. In: *Journal of Population Economics*, jg. 16, nr. 4, p. 739-753.

Panteia (2015). *Discriminatie in de wervings- en selectiefase. Resultaten van 'virtuele' praktijktests.* Zoetermeer: Panteia

Park, R. (1928a). *The Marginal Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Park, R. (1928b). Human migration and de marginal man. In: *American Journal of Sociology*, jg. 33, nr. 6, p. 881-893.

Peach, C. (1996). *Ethnicity in the 1991 Census: Volume 2. The ethnic minority populations of Great Britain*. Londen: HMSO.

Pels, T. (2008). Aandachtspunten voor preventie van marginalisering van jongens van Marokkaanse afkomst. In: D. Brons, N. Hilshorst en F. Willemse (red.), *Het kennisfundament t.b.v. de aanpak van criminele Marokkaanse jongeren* (p. 183-199). Den Haag: ministerie van Justitie / Wetenschappelijk Onderzoek en Documentatiecentrum (WODC) (WODC Cahier 2008-4).

Pels, T. (2014). *Voorkomen van radicalisering: óók een pedagogische opdracht!* Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.

Pels, T. en M. Haan (2003). *Continuity and change in Moroccan socialization: A review of the literature on socialization in Morocco and among Moroccan families in the Netherlands*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.

Pels, T. en M. de Gruijter (2006). *Emancipatie van de tweede generatie: keuzen en kansen in de levensloop van jonge moeders van Marokkaanse en Turkse afkomst*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum.

Pels, T. en D. de Ruyter (2011). De relatie tussen opvoeding, socialisatie, ontwikkeling en radicalisering: overzicht van en hiaten in de beschikbare kennis. In: *Pedagogiek*, jg. 31, nr. 2, p. 117-133.

Pels, T., M. Distelbrink, L. Postma en P. Geense (2009). *Opvoeding in de migratiecontext: review van onderzoek naar de opvoeding in gezinnen van nieuwe Nederlanders*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.

Pels, T., M. de Gruijter en F. Lahri (2008). *Jongeren en hun islam: Jongeren over hun ondersteuning als moslim in Nederland.* Utrecht: Verwey-Jonker Instituut/FORUM.

Pettigrew, T. en L. Tropp (2006). A meta-analytic test of intergroup contact theory. In: *Journal of personality and social psychology*, jg. 90, nr. 5, p. 751-783.

Phalet, K. en D. Gungor (2004). *Moslim in Nederland: Religieuze dimensies, etnische relaties en burgerschap. Deel c.* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Phalet, K. en U. Schönpflug (2001). Intergenerational transmission of collectivism and achievement values in two acculturation contexts the case of Turkish families in Germany and Turkish and Moroccan families in The Netherlands. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, jg. 32, nr. 2, p. 186-201.

Phalet, K. en J. ter Wal (2004). *Moslim in Nederland: Religie en migratie: sociaal-wetenschappelijke databronnen en literatuur*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Phalet, K., H. Entzinger en C. van Lotringen (2000). *Islam in de multiculturele samenleving.* Utrecht: Universiteit Utrecht.

Phinney, J. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults: review of research. In: *Psychological bulletin*, jg. 108, nr. 3, p. 499-514.

Phinney, J. (1992). The multigroup ethnic identity measure a new scale for use with diverse groups. In: *Journal of adolescent research*, jg. 7, nr. 2, p. 156-176.

Phinney, J., J. Berry, P. Vedder en K. Liebkind (2006). The acculturation experience: Attitudes, identities, and behaviors of immigrant youth. In: J. Berry, J. Phinney, D. Sam en P. Vedder (red.), *Immigrant youth in cultu-*

ral transition: Acculturation, identity, and adaptation across national contexts (p. 71-116). Mahway, New Jersey: Lawrence Erlbaum.
Phinney, J., G. Horenczyk, K. Liebkind en P. Vedder (2001). Ethnic identity, immigration, and well-being: An interactional perspective. In: *Journal of social issues*, jg. 57, nr. 3, p. 493-510.
Pligt, J. van der en W. Koomen (2009). *Achtergronden en determinanten van radicalisering en terrorisme*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
Poot, C.J. de, en A. Sonnenschein (2011). *Jihadi terrorism in the Netherlands. A description based on closed criminal investigations.* Den Haag/Meppel: Wetenschappelijk Onderzoek en Documentatiecentrum (WODC) / Boom Juridische Uitgevers.
Portes, A. en E. Vickstrom (2011). Diversity, social capital, and cohesion. In: *Annual Review of Sociology*, jg. 37, nr. 1, p. 461-479.
Portes, A. en M. Zhou (1993). The new second generation: Segmented assimilation and its variants. In: *The annals of the American academy of political and social science*, jg. 53, nr. 1, p. 74-96.
Powers, D. en C. Ellison (1995). Interracial contact and black racial attitudes: The contact hypothesis and selectivity bias. In: *Social Forces*, jg. 74, nr. 1, p. 205-226.
Putnam, R. (2007). E pluribus unum: Diversity and community in the twentyfirst century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture. In: *Scandinavian political studies*, jg. 30, nr. 2, p. 137-174.
Quillian, L. en M. Campbell (2003). Beyond black and white: The present and future of multiracial friendship segregation. In: *American Sociological Review*, jg. 68, nr. 1, p. 540-566.
Redfield, R., R. Linton en M. Herskovits (1936). Memorandum for the study of acculturation. In: *American Anthropologist*, jg. 38, nr. 1, p. 149-152.
Reek, E. van den, en A. Hussein (2003). *Somaliërs op doorreis. Verhuisgedrag van Nederlandse Somaliërs naar Engeland*. Tilburg: Wetenschapswinkel UvT.
Remennick, L. (2004). Language acquisition, ethnicity and social integration among former Soviet immigrants of the 1990s in Israel. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 27, nr. 3, p. 431-454.
Richards, Z. en M. Hewstone (2001). Subtyping and Subgrouping: Processes for the Prevention and Promotion of Stereotype Change. In: *Personality and Social Psychology Review*, jg. 5, nr. 1, p. 52-73.
Ridder, J. den, en P. Dekker (2015). *Meer democratie, minder politiek? Een studie van de publieke opinie in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Rijkschroeff, R. en J. Duyvendak (2004). De omstreden betekenis van zelforganisaties. In: *Sociologische gids*, jg. 51, nr. 1, p. 18-35.
Rodriques, P en M. Matelski (2004). Monitor racisme & extreem rechts. Roma en Sinti. *Racism and Radical Right Monitor: Roma and Sinti.* Amsterdam: Anne Frank Stichting.
Roex, I., S. Stiphout en J. Tillie (2010). *Salafisme in Nederland: aard, omvang en dreiging*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
Roex, I., S. van Stiphout en J. Tillie (2010). *Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*. Den Haag: Wetenschappelijk Onderzoeks- en Documentatiecentrum (WODC).
Sabatier, C. (2008). Ethnic and national identity among second-generation immigrant adolescents in France: The role of social context and family. In: *Journal of Adolescence*, jg. 31, nr. 2, p. 185-205.
Sageman, M. (2014). The Stagnation in Terrorism Research. In: *Terrorism and Political Violence*, jg. 26, nr. 4, p. 565-580.
Sampson, R. en J. Laub (1993). Structural variations in juvenile court processing: Inequality, the underclass, and social control. In: *Law and Society Review*, jg. 27, nr. 2, p. 285-311.
San, M. van (2015). Striving in the way of God: justifying Jihad by young Belgian and Dutch muslims. In: *Studies in conflict & terrorism*, jg. 38, nr. 5, p. 328-342.
Santing, F. (2015). Een ander Turks geluid. ‘Het gevecht voor erkenning houdt nooit op.’ In: *De Groene Amsterdammer*, 20 augustus 2015.

Santing, F. en F. Vermeulen (2015). Die stem op Erdoğan is er een tegen Nederland. In: NRC *Handelsblad*, 6 juli 2015.
Schellingerhout, R. (2004). *Gezondheid en welzijn van allochtone ouderen.* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Schinkel, W. (2008). *De gedroomde samenleving*. Kampen: Klement.
Schmeets, J. (2011). *Verkiezingen: participatie, vertrouwen en integratie*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
Schmid, A. (2004). Frameworks for conceptualising terrorism. In: *Terrorism and political violence*, jg. 16, nr. 2, p. 197-221.
Schmitt, M. en N. Branscombe (2002). The meaning and consequences of perceived discrimination in disadvantaged and privileged social groups. In: *European review of social psychology*, jg. 12, nr. 1, p. 167-199.
Schnabel, P. (2000). De multiculturele illusie. *Forum, Essays 1998-2006*. Utrecht: Forum / Uitgeverij Ger Guijs.
Schrover, M. en F. Vermeulen (2005). Immigrant organisations. In: *Journal of ethnic and migration studies*, jg. 31, nr. 5, p. 823-832.
Gijsberts, M. en J. Dagevos (2009). *Jaarrapport integratie 2009*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
Silber, M.D. en A. Bhatt (2007). *Radicalization in the West: the homegrown threat*. New York: NYPD Intelligence Division.
Silke, A. (2008). Holy warriors exploring the psychological processes of Jihadi radicalization. In: *European journal of criminology*, jg. 5, nr. 1, p. 99-123.
Slootman, M. en J. Tillie (2008). Waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden. In: I. Weijers en C. Eliaerts (red.), *Jeugdcriminologie: achtergronden van jeugdcriminaliteit* (p. 349-368). Amsterdam: Boom Juridische Uitgevers.
Snel, E., G. Engbersen en A. Leerkens (2004). Voorbij landsgrenzen. Transnationale betrokkenheid als belemmering voor integratie? In: *Sociologische gids*, jg. 51, nr. 2, p. 75-100.
Snellman, A. en B. Ekehammar (2005). Ethnic hierarchies, ethnic prejudice, and social dominance orientation. In: *Journal of community & applied social psychology*, jg. 15, nr. 2, p. 83-94.
Sollie, H., V. Wijkhuijs, W. Hilhorst, R. van der Wal en N. Kop (2013). *Aanpak multi-problematiek bij gezinnen met een Roma-achtergrond.* Den Haag: Lemma Uitgevers.
Speckhard, A. (2012). Talking to terrorists. Understanding the psycho-social motivations of militant jihadi terrorists, mass hostage takers, suicide bombers & 'martyrs'. McLean, VA: Advances Press.
Spickard P. (1991). *Mixed blood: Intermarriage and ethnic identity in twentieth-century America*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
Sportel, I. (2011). Als het hier niet lukt, dan maar in Marokko? Vormen van kapitaal in transnationale Nederlands-Marokkaanse echtscheidingen. In: *Justitiële Verkenningen*, jg. 37, nr. 6, p. 85-95.
Staring, R., F. Geelhoed, G. Aslanoğlu, J. Hiah en M. Kox (2014). *Maatschappelijke positie van Turkse Nederlanders: ontwikkelingen en risico's op criminaliteit en radicalisering*. Den Haag: Boom Lemma Uitgevers.
Staring, R.H.J.M., F. Geelhoed, G. Aslanoglu, J.W. Hiah en M.H. Kox (2014). *Ontwikkelingen in de maatschappelijke positie van Turkse Nederlanders. Risico's op criminaliteit en radicalisering?* Den Haag: Boom/Lemma. Stempel, C., T. Hargrove en G. Stempel (2007). Media Use, Social Structure, And Belief in 9/11 Conspiracy Theories. In: *Journal & Mass Communication Quarterly*, jg. 84, nr. 2, p. 353-372.
Stephan, W. en C. Stephan (2000). An integrated threat theory of prejudice. In: S. Oskamp (red.), *Reducing prejudice and discrimination* (p. 23-46). Hillsdale: Erlbaum.
Sterckx, L. en C. Bouw (2005). *Liefde op Maat. Partnerkeuze van Turkse en Marokkaanse jongeren*. Amsterdam: Het Spinhuis.
Sterckx, L., D. Berends en N. Rozema (2015). *Rapportage Cognitieve Test Vragenlijst Forum/Motivaction Arabische Herfst.* Utrecht: Labyrinth.
Sterckx, L., J. Dagevos, W. Huijnk en J. van Lisdonk (2014). *Huwelijksmigratie in Nederland. Achtergronden en leefsituatie van huwelijksmigranten*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Stevens, G., V. Veen en W. Vollebergh (2009). *Marokkaanse jeugddelinquenten, een klasse apart? Onderzoek naar jongens in preventieve hechtenis met een Marokkaanse en Nederlandse achtergrond.* Den Haag: Nicis Institute.

Suarez-Orozco, C. en M. Suárez-Orozco (2001). *Children of immigrants*. Cambridge (Massachusetts): Harvard.

Sue, D., C. Capodilupo, G. Torino, J. Bucceri, A. Holder, K. Nadal en M. Esquilin (2007). Racial Microagressions in Everyday Life. Implications for Clinical Practice. In: *American Psychologist*, jg. 6, nr. 4, p. 271-286.

Sunier, J. en N. Landman (2014). *Turkse islam. Actualisatie van kennis over Turkse religieuze stromingen en organisaties in Nederland. Een literatuurstudie in opdracht van het ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid*. Den Haag: ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.

Sunstein, C. en A. Vermeule (2009). Symposium on Conspiracy Theories. Conspiracy Theories: Causes and Cures. In: *The Journal of Political Philosophy*, jg. 17, nr. 2, p. 202-227.

szw (2014). *Kernwaarden van de Nederlandse samenleving.* Den Haag: ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid.

Tajfel, H. en J. Turner (1986). The social identity of intergroup behavior. In: S. Worchel en W. Austin (red.), *Psychology of intergroup relations* (p. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.

Taylor, D.M. en D.J. McKirnan (1984). Theoretical contributions: A five-stage model of intergroup relations. In: *British Journal of Social Psychology*, jg. 23, nr. 4, p. 291-300.

Tekdal, A. (2015). Media freedoms still nonexistent in Turkey, despite Keneş's release. In: *Sunday's Zaman*, 17 oktober 2015. via http://www.todayszaman.com/home.

tk (2009). *Schriftelijk overleg over shariarechtbanken*. Tweede Kamer, vergaderjaar 2009, 5616308.

tk (2013). *Voortgangsbrief Agenda Integratie.* Tweede Kamer, vergaderjaar 2013, 179179.

tk (2013/2014). *Integratiebeleid*. Brief aan ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid van 19 december 2013. Tweede Kamer, vergaderjaar 2013/2014, 32824, nr. 47.

tk (2014). *Kamerbrief over onderzoek naar parallelle gemeenschappen in Nederland*. Tweede Kamer, vergaderjaar 2013/2014, 69631.

Tolsma, J., M. Lubbers en M. Gijsberts (2012). Education and cultural integration among ethnic minorities and natives in the Netherlands: A test of the integration paradox. In: *Journal of ethnic and migration studies*, jg. 38, nr. 5, p. 793-813.

Trimbos (2012). *Roma en schoolverzuim. De situatie (waar, waarom en wat te doen) van schoolverzuim- en uitval bij Roma meisjes in het voortgezet onderwijs in Nederland*. Utrecht: Trimbos-instituut.

Tubergen, F. van (2007). Religious affiliation and participation among immigrants in a secular society: A study of immigrants in the Netherlands. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, jg. 33, nr. 5, p. 747-765.

Tubergen, F. van, en M. Kalmijn (2009). Language proficiency and usage among immigrants in the Netherlands: Incentives or opportunities? In: *European Sociological Review*, jg. 25, nr. 2, p. 169-182.

Tubergen, F. van, en I. Maas (2007). Ethnic intermarriage among immigrants in the Netherlands: an analysis of population data. In: *Social science research*, jg. 36, nr. 3, p. 1065-1086.

Turkdoğan, Ozan (2015). *Turkije kan beter niet deelnemen aan de strijd tegen isis*. Blog van 2 augustus 2015. http://ozanturkdogan.blogspot.nl/2015/08/turkije-kan-beter-niet-deelnemen-aan-de.html.

Turner, J. (1982). Towards a cognitive redefinition of the social group. In: H. Tafjel (red.), *Social identity and intergroup relations* (p. 15-40). Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, J. (1999). Some current issues in research on social identity and self-categorization theories. In: N. Ellemers, R. Spears en B. Doosje (red.), *Social identity: Context, commitment, content* (p. 6-34). Oxford, England: Blackwell.

Turner, J., M. Hogg, P. Oakes, S. Reicher en M. Wetherell (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford, England: Basil Blackwell.

Cahn, C. en E. Guild (2008*). Recent migration of Roma in Europa*. Vienna: Organization for Security and Cooperation in Europe. Vasta, E. (2007). From ethnic minorities to ethnic majority policy: Multiculturalism and the shift to assimilationism in the Netherlands. In: *Ethnic and racial studies*, jg. 30, nr. 5, p. 713-740.

Veenman, J. (1994). *Participatie in perspectief: ontwikkelingen in de sociaal-economische positie van zes allochtone groepen in Nederland*. Houten/Lelystad: Bohn Stafleu Van Loghum / Koninklijke Vermande.

Vellenga, S. en G. Wiegers (2011). Religie, binding en polarisatie: de reacties van de leiding van levensbeschouwelijke organisaties op islamkritische uitingen. Den Haag: Wetenschappelijk Onderzoek en Documentatiecentrum (WODC).

Venhaus, J.M. (2010). *Why youth join al-Qaeda*. Washington: United States Institute of Peace.

Verkuyten, M. (1999). *Etnische identiteit: theoretische en empirische benaderingen*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Verkuyten, M. (2005). Ethnic group identification and group evaluation among minority and majority groups: testing the multiculturalism hypothesis. In: *Journal of personality and social psychology*, jg. 88 nr. 1, p. 121-138.

Verkuyten, M. en A. Yildiz (2007). National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims. In: *Personality and Social Psychology Bulletin*, jg. 33, nr. 10, p. 1448-1462.

Verkuyten, M. en A.A Yildiz (2010). Orthodoxie en integratie van Turks Nederlandse moslims. In: *Mens en maatschappij*, jg. 85, nr. 1, p. 5-26.

Verkuyten, M. en B. Martinovic (2012). Immigrants' national identification: meanings, determinants and consequences. In: *Social Issues and Policy Review,* jg. 6, nr. 1, p. 82-112.

Verkuyten, M. en B. Martinovic (2012). Social Identity Complexity and Immigrants' Attitude Toward the Host Nation The Intersection of Ethnic and Religious Group Identification. In: *Personality and social psychology bulletin*, jg. 38, nr. 9, p. 1165-1177.

Vermunt, J. (2004). Toepassingen van latente klasse analyse in sociaal wetenschappelijk onderzoek. In: *Sociale Wetenschappen*, jg. 47, nr. 1, p. 2-14.

Vertovec, S. (2007) Super-diversity and its implications. In: *Ethnic and Racial Studies*, jg. 30, nr. 6, p. 1024-1054.

Vertovec, S. (2010). Towards post-multiculturalism? Changing communities, conditions and contexts of diversity. In: *International social science journal*, jg. 61, nr. 199, p. 83-95.

Vervoort, M. (2011). *Living together apart? Ethnic concentration in the neighbourhood and ethnic minorities' social contacts and language practices*. Utrecht: ICS.

Vogels, R., M. Gijsberts en M. den Draak (2014). *Kinderen van migranten uit Polen, Bulgarije en Roemenië. Een verkenning van hun leefsituatie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Vogels, R., P. Geense en E. Martens. (1999). *De maatschappelijke positie van Chinezen in Nederland*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum.

Vries, M. de (1995). The changing role of gossip: Towards a new identity? Turkish girls in the Netherlands. In: G. Baumann en T. Sunier (red.), *Post-migration ethnicity: De-essentializing cohesion, commitments, comparison* (p. 36-58). Amsterdam: Het Spinhuis.

Vrooman, C., M. Gijsberts en J. Boelhouwer (2014). *Verschil in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2014*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Vroome, T. de, M. Verkuyten en B. Martinovic (2014). Host national identification of immigrants in the Netherlands. In: *International Migration Review*, jg. 48, nr. 1, p. 76-102.

Ward, C. (1996). Acculturation. In: D. Landis en R. Bhagat (red.), *Handbook of intercultural training* (p. 124-147). Thousand Oaks: Sage.

Ward, C., S. Bochner en A. Furnham (2001). *The psychology of culture shock*. Boston: Routledge Kegan Paul.

Warner, W. en L. Srole (1945). *The social systems of American ethnic groups*. New Haven: Yale University Press.

Weenink, A.W. (2015). Behavorial problems and disorders among radicals in police files. In: *Perspectives on terrorism*, jg. 9, nr. 2, p. 17-33.

Welle, I. van der (2011). *Flexibele burgers? Amsterdamse jongvolwassenen over lokale en nationale identiteiten.* Amsterdam: Offpage.

Werdmölder, H. (2005). *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*. Amsterdam: Balans.

Werdmölder, H. (2015). *Marokkanen in de marge. Ontspoorde levens van kleine criminelen*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Wessels, L. en A. Dijkman (2012). *Radicaal (on)zichtbaar. Verkennend onderzoek naar omvang, kenmerken en oorzaken van mogelijke radicalisering onder Amsterdamse moslima's.* Amsterdam: Vizea.

Wiktorowicz, Q. (2005). *Radical Islam rising: Muslim extremism in the West*. Rowman & Littlefield Publishers.

Wimmer, A. en K. Lewis (2010). Beyond and below racial homophily: Erg models of a friendship network documented on facebook1. In: *American Journal of Sociology*, jg. 116, nr. 2, p. 583-642.

Wimmer, A. en T. Soehl (2014). Blocked Acculturation: Cultural heterodoxy among Europe's Immigrants. In: *American Journal of Sociology*, jg. 120, nr. 1, p. 146-186.

Wolf, S. (2011). *Forum Factsheet Somaliërs in Nederland*. Utrecht: FORUM.

Wolf, S., D. Korf en F. van der Heijden (2011). *Chinezen in Nederland*. Utrecht: FORUM.

Wonderen, R. van, en W. Wagenaar (2015). *Antisemitisme onder jongeren in Nederland. Oorzaken en triggerfactoren*. Utrecht: Verweij-Jonker Instituut.

Wonderen, R. van, W. Wagenaar en A. Stremmelaar (2015). *Nader onderzoek beelden van islamitische jongeren over zionisten en Joden.* Utrecht, Amsterdam: Verwey-Jonker Instituut en Anne Frank Stichting.

Woolf, C.H., J. Jowell, E. Garnier en S. Palin (2015). *A Report on the Rule of Law and Respect for Human Rights in Turkey since September 2013*. http://www.onebrickcourt.com/news.aspx?menu=main&pageid=44&newsid=696&archive

Wright, S.C., D.M. Taylor en F.M. Moghaddam (1990). Responding to membership in a disadvantaged group: from acceptance to collective protest. In: *Journal of personality and social psychology*, jg. 58, nr. 6, p. 994-1003.

Zagefka, H. en R. Brown (2002). The relationship between acculturation strategies, relative fit and intergroup relations: Immigrant-majority relations in Germany. In: *European Journal of Social Psychology*, jg. 32, nr. 2, p. 171-188.

Zaman Vandaag (2015). *Turken protesteren in Rotterdam tegen PKK-terreur.* In: *Zaman Vandaag*, 13 september 2015. http://www.zamanvandaag.nl/nieuws/binnenland/11674/turken-protesteren-rotterdam-tegen-pkk-terreur.

Zhou, M. en C. Bankston (1994). Social capita land the adaption of the second generation: the case of Vietnamese youth in New Orleans. In: *International Migration Review*, jg. 28, nr. 4, p. 821-845.

Zonis, M. (2003). *Values, narcissistic wounds and violence in the Middle-East* (paper gepresenteerd op de 26e jaarlijkse conferentie over de psychologie van het zelf). Chicago: International Association for Psychocoanalytic self psychology.

Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau

Werkprogramma

Het Sociaal en Cultureel Planbureau stelt twee keer per jaar zijn Werkprogramma vast. De tekst van het lopende programma is te vinden op de website van het SCP: www.scp.nl.

SCP-publicaties

Onderstaande lijst bevat een selectie van publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Deze publicaties zijn in gedrukte vorm verkrijgbaar bij de (internet)boekhandel en zijn als pdf gratis te downloaden via www.scp.nl. Een complete lijst is te vinden op www.scp.nl/publicaties.

SCP-publicaties 2014

2014-1 *Kansen voor vakmanschap in het mbo. Een verkenning* (2014). Monique Turkenburg m.m.v. Lenie van den Bulk (CED-groep) en Ria Vogels (SCP). ISBN 978 90 377 0637 6

2014-2 *Jaarrapport integratie 2013. Participatie van migranten op de arbeidsmarkt* (2014). Willem Huijnk, Mérove Gijsberts, Jaco Dagevos. ISBN 978 90 377 0697 0

2014-3 *Ervaren discriminatie in Nederland* (2013). Iris Andriessen, Henk Fernee en Karin Wittebrood. ISBN 978 90 377 0672 7 (elektronische publicatie)

2014-4 *Samenvatting en conclusies van Sterke steden, gemengde wijken* (2014). Jeanet Kullberg, Matthieu Permentier, m.m.v. Emily Miltenburg. ISBN 978 90 377 0696 3 (elektronische publicatie)

2014-5 *Perceived discrimination in the Netherlands* (2014). Iris Andriessen, Henk Fernee en Karin Wittebrood. ISBN 978 90 377 0699 4 (elektronische publicatie)

2014-6 *De Wmo-uitgaven van gemeenten in 2010* (2014). Barbara Wapstra, Lieke Salomé en Nelleke Koppelman. ISBN 978 90 377 0698 7 (elektronische publicatie)

2014-7 *Burgermacht op eigen kracht? Een brede verkenning van ontwikkelingen in burgerparticipatie* (2014). Pepijn van Houwelingen, Anita Boele, Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0635 2

2014-8 *Uitstappers en doorzetters. De persoonlijke en sociale context van sportdeelname en tijdsbesteding aan sport* (2014). Annet Tiessen-Raaphorst (red.), Remko van den Dool en Ria Vogels. ISBN 978 90 377 0700 7

2014-9 *Who cares in Europe. A comparison of long-term care for the over-50s in sixteen European countries* (2014). Debbie Verbeek-Oudijk, Isolde Woittiez, Evelien Eggink en Lisa Putman. ISBN 978 90 3770 681 9 (elektronische publicatie)

2014-10 *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland* (2014). Joep de Hart. ISBN 978 90 377 0636 9

2014-11 *Replicatie van het meetinstrument voor sociale uitsluiting* (2014). Stella Hoff. ISBN 978 90 377 0674 1 (elektronische publicatie)

2014-12 *Vraag naar arbeid 2013* (2014). Patricia van Echtelt, Jan Dirk Vlasblom, Marian de Voogd-Hamelink. ISBN 978 90 377 0707 6

2014-13 *De Wmo in beweging; Evaluatie Wet maatschappelijke ondersteuning 2010-2012* (2014). Mariska Kromhout, Peteke Feijten, Frieke Vonk, Mirjam de Klerk, Anna Maria Marangos, Wouter Mensink, Maaike den Draak, Alice de Boer, m.m.v. Jurjen Iedema. ISBN 978 90 377 0706 9

2014-14 *Anders in de klas. Evaluatie van de pilot Sociale veiligheid LHBT-jongeren op school* (2014). Freek Bucx en Femke van der Sman, m.m.v. Charlotte Jalvingh. ISBN 978 90 377 0703 8

2014-15 *Leven met intersekse/DSD. Een verkennend onderzoek naar de leefsituatie van personen met intersekse/DSD* (2014). Jantine van Lisdonk. ISBN 978 90 377 0705 2 (elektronische publicatie)

2014-16 *Leergeld. Veranderingen in de financiële positie van het voortgezet onderwijs en verschillen tussen besturen* (2014). Lex Herweijer, Evelien Eggink, Evert Pommer, Jedid-Jah Jonker, m.m.v. Ingrid Ooms en Saskia Jansen. ISBN 978 90 377 0708 3

2014-17 *Verdelen op niveaus. Een multiniveaumodel voor de verdeling van het inkomensdeel van de Participatiewet over gemeenten* (2014). Arjan Soede en Maroesjka Versantvoort ISBN 978 90 377 0711 3 (elektronische publicatie)

2014-18 *De Wmo in beweging. Beknopte samenvatting. Evaluatie Wet maatschappelijke ondersteuning 2010-2012* (2014). Mariska Kromhout, Peteke Feijten, Frieke Vonk, Mirjam de Klerk, Anna Maria Marangos, Wouter Mensink, Maaike den Draak, Alice de Boer, m.m.v. Jurjen Iedema. ISBN 978 90 377 0712 0

2014-19 *Anders in de klas. Journalistieke samenvatting. Evaluatie van de pilot Sociale veiligheid LHBT-jongeren op school* (2014). Karolien Bais, Freek Bucx, Femke van der Sman, m.m.v. Charlotte Jalvingh. ISBN 978 90 377 0713 7 (elektronische publicatie)

2014-20 *Rijk geschakeeerd. Op weg naar de participatiesamenleving* (2014). Kim Putters. ISBN 978 90 377 0715 1

2014-21 *Ouderenmishandeling. Advies over onderzoek naar aard en omvang van misbruik en geweld tegen ouderen in afhankelijkheidsrelaties* (2014). Inger Plaisier en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0716 8 (elektronische publicatie)

2014-22 *Huwelijksmigratie in Nederland. Achtergronden en leefsituatie van huwelijksmigranten* (2014). Leen Sterckx, Jaco Dagevos, Willem Huijnk, Jantine van Lisdonk. ISBN 978 90 377 0702 1

2014-23 *Living with intersexe/DSD. An exploratory study of the social situation of persons with intersex/DSD* (2014). Jantine van Lisdonk. ISBN 978 90 377 0717 5.

2014-24 *Poolse, Bulgaarse en Roemeense kinderen in Nederland. Een verkenning van hun leefsituatie* (2014). Ria Vogels, Mérove Gijsberts en Maaike den Draak. ISBN 978 90 377 0719 9 (elektronische publicatie)

2014-25 *Krimp in de kinderopvang. Ouders over kinderopvang en werk* (2014). Wil Portegijs, Mariëlle Cloïn en Ans Merens. ISBN 978 90 377 0718 2.

2014-26 *Op zoek naar bewijs II. Evaluatieontwerpen onderwijs- en cultuurmaatregelen* (2014). Monique Turkenburg, Lex Herweijer, Andries van den Broek, Iris Andriessen. ISBN 978 90 377 0720 5 (elektronische publicatie)

2014-27 *Hulp geboden. Een verkenning van de mogelijkheden en grenzen van (meer) informele hulp* (2014). Mirjam de Klerk, Alice de Boer, Sjoerd Kooiker, Inger Plaisier, Peggy Schyns. ISBN 978 90 377 0721 2

2014-28 *Dichtbij huis. Lokale binding en inzet van dorpsbewoners* (2015). Lotte Vermeij, m.m.v. Anja Steenbekkers. ISBN 978 90 377 0722 9

2014-29 *Burn-out : verbanden tussen emotionele uitputting, arbeidsmarktpositie en Het Nieuwe Werken* (2014). Patricia van Echtelt (red.). ISBN 978 90 377 0723 6 (elektronische publicatie)

2014-30 *Bevrijd of beklemd? Werk, inhuur, inkomen en welbevinden van zzp'ers.* (2014). Edith Josten, Jan Dirk Vlasblom, Cok Vrooman. ISBN 978 90 377 0710 6 (elektronische publicatie)

2014-31 *Natuur en Cultuur. Een vergelijkende verkenning van betrokkenheid en beleid* (2014). Anja Steenbekkers en Andries van den Broek. ISBN 978 90 377 0726 7 (elektronische publicatie)

2014-32 *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland* (2014). Willem Huijnk. ISBN 978 90 377 0704 5

2014-33 *Verschil in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2014* (2014). Cok Vrooman, Mérove Gijsberts, Jeroen Boelhouwer (red.). ISBN 978 90 377 0724 3

2014-34 *Verenigd in verandering. Grote maatschappelijke organisaties en ontwikkelingen in de Nederlandse civil society* (2014). Hanneke Posthumus, Josje den Ridder en Joep de Hart. ISBN 978 90 377 0725 0

2014-35 *Jongeren en seksuele oriëntatie. Ervaringen van en opvattingen over lesbische, homoseksuele, biseksuele en heteroseksuele jongeren* (2015). Lisette Kuyper. ISBN 978 90 377 0727 4

2014-36 *Zorg beter begrepen. Verklaringen voor de groeiende vraag naar zorg voor mensen met een verstandelijke beperking* (2014). Isolde Woittiez, Lisa Putman, Evelien Eggink en Michiel Ras. ISBN 978 90 377 0729 8

2014-37 *Emancipatiemonitor 2014* (2014). Ans Merens (SCP), Marion van den Brakel (CBS) (red.). ISBN 978 90 377 0728 1

2014-38 *Aan het werk vanuit een bijstands- of werkloosheidsuitkering* (2014). Karin Wittebrood en Iris Andriessen. ISBN 978 90 377 0733 5 (elektronische publicatie)

2014-39 *Armoedesignalement 2014* (2014). ISBN 978 90 377 0730 4

2014-40 *Kostenverschillen in de jeugdzorg. Een verklaring van verschillen in kosten tussen gemeenten* (2014). Michiel Ras, Evert Pommer, Klarita Sadiraj. ISBN 978 90 377 0554 6 (elektronische publicatie)

2014-41 *De hoofdzaken van het Sociaal en Cultureel Rapport 2014* (2014). Cok Vrooman, Mérove Gijsberts en Jeroen Boelhouwer. Journalistieke samenvatting door Karolien Bais. ISBN 978 90 377 0692 5

2014-43 *Culturele activiteiten in 2012: bezoek, beoefening en steun* (Het culturele draagvlak, deel 13) (2014). Andries van den Broek. ISBN 978 90 377 0736 6 (elektronische publicatie)

scp-publicaties 2015

2015-1 *Rapportage sport 2014* (2015). Annet Tiessen-Raaphorst. ISBN 978 90 377 0731 1

2015-2 *Media:Tijd in beeld. Dagelijkse tijdsbesteding aan media en communicatie* (Het culturele draagvlak, deel 14) (2015). Nathalie Sonck, Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0732 8

2015-3 *Aanbod van arbeid 2014. Arbeidsdeelname, flexibilisering en duurzame inzetbaarheid* (2015). Jan Dirk Vlasblom, Patricia van Echtelt, Marian de Voogd-Hamelink. ISBN 978 90 377 0595 9

2015-4 *Zicht op zorggebruik. Ontwikkelingen in het gebruik van huishoudelijke hulp, persoonlijke verzorging en verpleging tussen 2004 en 2011* (2015). Inger Plaisier, Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0641 3

2015-5 *Surveying ethnic minorities. The impact of survey design on data quality* (2015). Joost Kappelhof. ISBN 978 90 377 0545 4

2015-6 *Maten voor gemeenten. Prestaties en uitgaven van de lokale overheid in de periode 2007-2012* (2015). Evert Pommer, Ingrid Ooms, Saskia Jansen. ISBN 978 90 377 0738 0

2015-7 *Concurrentie tussen mantelzorg en betaald werk* (2015). Edith Josten, Alice de Boer. ISBN 978 90 377 0550 8

2015-8 *Langer in Nederland. Ontwikkelingen in de leefsituatie van migranten uit Polen en Bulgarije in de eerste jaren na migratie* (2015). Mérove Gijsberts (scp), Marcel Lubbers (Radboud Universiteit). ISBN 978 90 377 0571 3

2015-9 *Gisteren vandaag. Erfgoedbelangstelling en erfgoedbeoefening* (Het culturele draagvlak, deel 15) (2015). Andries van den Broek, Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0665 9

2015-10 *Vrouwen, mannen en de hulp aan (schoon)ouders* (2015). Alice de Boer, Mirjam de Klerk, Ans Merens. ISBN 978 90 377 0745 8 (elektronische publicatie)

2015-11 *Jeugdzorg: verschil tussen budget en contract. Een voorbeeld uit de regio* (2015). Evert Pommer, Klarita Sadiraj. ISBN 978 90 377 0737 3 (elektronische publicatie)

2015-12 *Wel trouwen, niet zoenen. De houding van de Nederlandse bevolking tegenover lesbische, homoseksuele, biseksuele en transgender personen 2015* (2015). Lisette Kuyper. ISBN 978 90 377 0742 7

2015-13 *Migranten uit Midden- en Oost-Europese landen in Nederland door de tijd gevolgd. Een vergelijking tussen twee panelonderzoeken* (2015). Mérove Gijsberts (scp), Marcel Lubbers (RU), Jaco Dagevos (scp/EUR), Joost Jansen (EUR), Godfried Engbersen (EUR), Erik Snel (EUR). ISBN 978 90 377 0744 1 (elektronische publicatie)

2015-14 *Ouderenmishandeling in Nederland. Inzicht in kennis over omvang en achtergrond van ouderen die slachtoffer zijn van ouderenmishandeling* (2015). Inger Plaisier, Mirjam de Klerk (red.) ISBN 978 90 377 0748 9

2015-15 *De onderkant van de arbeidsmarkt in 2025* (2015). Marloes de Graaf-Zijl, Edith Josten, Stefan Boeters, Evelien Eggink, Jonneke Bolhaar, Ingrid Ooms, Adri den Ouden, Isolde Woittiez. ISBN 978 90 377 0742 7 (elektronische publicatie)

2015-16 *Op afkomst afgewezen. Onderzoek naar discriminatie op de Haagse arbeidsmarkt* (2015). Iris Andriessen, Barbara van der Ent, Manu van der Linden, Guido Dekker. ISBN 978 90 377 0746 5

2015-17 *Co-wonen in context. Samenwonende generaties, mantelzorg en de kostendelersnorm in de AOW* (2015). Cok Vrooman, Alice de Boer, Jean Marie Wildeboer Schut, Isolde Woittiez, Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0750 2 (elektronische publicatie)

2015-18 *Niet van de straat. De lokale samenleving in globaliserende, groeiende steden* (2015). Lotte Vermeij, Jeanet Kullberg. ISBN 978 90 377 0753 3 (elektronische publicatie)

2015-19 *Wmo- en AWBZ-voorzieningen 2009-2012; Een nulmeting* (2015). Ab van der Torre, Lisa Putman. ISBN 978 90 377 0539 3

2015-20 *Vraag naar arbeid 2015* (2015). Patricia van Echtelt, Roelof Schellingerhout, Marian de Voogd-Hamelink. ISBN 978 90 377 0754 0

2015-21 *Nederland in Europees perspectief. Tevredenheid, vertrouwen en opinies* (2015). Jeroen Boelhouwer, Gerbert Kraaykamp, Ineke Stoop.(red.). ISBN 978 90 377 0756 4

2015-22 *Opvoeden in niet-westerse migrantengezinnen. Een terugblik en verkenning* (2015). Freek Bucx, Simone de Roos (red.). ISBN 978 90 377 0673 4

2015-23 *Vijf jaar Caribisch Nederland. Gevolgen voor de bevolking* (2015). Evert Pommer, Rob Bijl (red.). ISBN 978 90 377 0755 7

2015-24 *Meer democratie, minder politiek? Een studie van de publieke opinie in Nederland* (2015). Josje den Ridder, Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0757 1

2015-25 *Pensioenen: solidariteit en keuzevrijheid. Opvattingen van werkenden over aanvullende pensioenen* (2015). Stella Hoff. ISBN 978 90 377 0758 8 (elektronische publicatie)

2015-26 *Vijf jaar Caribisch Nederland | Journalistieke samenvatting. Gevolgen voor de bevolking* (2015). Evert Pommer, Rob Bijl (ed.); samengevat door Karolien Bais. ISBN 978 90 377 760 1 (elektronische publicatie)

2015-27 *Verzorgd in Europa: kerncijfers 2011. Een vergelijking van de langdurige zorg van 50-plussers in zestien Europese landen* (2015). Debbie Verbeek-Oudijk, Isolde Woittiez, Evelien Eggink, Lisa Putman. ISBN 978 90 377 0761 8 (elektronische publicatie)

2015-28 *Roemeense migranten. De leefsituatie in Nederland kort na migratie* (2015). Mérove Gijsberts (SCP), Marcel Lubbers (RU) ISBN 978 90 377 0763 2

2015-29 *Keuzeruimte in de langdurige zorg. Veranderingen in het samenspel van zorgpartijen en cliënten* (2015). Mariëlle Non (CPB), Ab van der Torre (SCP), Esther Mot (CPB), Evelien Eggink (SCP), Pieter Bakx (EUR), Rudy Douven (CPB). ISBN 978 90 377 0762 5 (elektronische publicatie)

2015-30 *55-plussers en seksuele oriëntatie. Ervaringen van lesbische, homoseksuele, biseksuele en heteroseksuele 55-plussers* (2015). Jantine van Lisdonk, Lisette Kuyper. ISBN 978 90 377 0766 3

2015-31 *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland.* (2015). Redactie: Willem Huijnk, Jaco Dagevos, Mérove Gijsberts, Iris Andriessen. ISBN 978 90 377 0767 0

2015-32 *Pensions: solidarity and choice. Opinions of working people on supplementary pensions.* (2015). Stella Hoff. ISBN 978 90 377 0771 7 (elektronische publicatie)

2015-34 *De sociale staat van Nederland 2015* (2015). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Evert Pommer, Iris Andriessen. ISBN 978 90 377 0768 7

2015-35 *Informele hulp: wie doet er wat ? Omvang, aard en kenmerken van mantelzorg en vrijwilligerswerk in de zorg en ondersteuning in 2014*(2015). Mirjam de Klerk, Alice de Boer, Inger Plaisier, Peggy Schyns, Sjoerd Kooiker. ISBN 978 90 377 0769 4

2015-36 *Betrokken wijken. Ervaringen van bewoners en professionals met wijkverbetering in vier (voormalige) aandachtswijken* (2015). Jeanet Kullberg, Lonneke van Noije, Esther van den Berg, Wouter Mensink, Malika Igalla, m.m.v. Hanneke Posthumus. ISBN 978 90 377 0764 9

2015-37 *Zorg vragen of zorg dragen? Een verkenning van de invloed van netwerken en inkomen op het gebruik van langdurige zorg door Nederlandse 55-plussers* (2015). Isolde Woittiez, Evelien Eggink, Debbie Verbeek-Oudijk, Alice de Boer. ISBN 978 90 377 0765 6 (elektronische publicatie)

Overige publicaties

Burgerperspectieven 2014 | 1 (2014). Paul Dekker en Josje den Ridder. ISBN 978 90 377 0701 4

Burgerperspectieven 2014 | 2 (2014). Lonneke van Noije, Josje den Ridder, Hanneke Posthumus. ISBN 978 90 377 0714 4

Burgerperspectieven 2014 | 3 (2014). Paul Dekker en Josje den Ridder, m.m.v. René Gude. ISBN 978 90 377 0653 6

Burgerperspectieven 2014 | 4 (2014). Josje den Ridder, Maaike den Draak, Pepijn van Houwelingen en Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0735 9

Burgerperspectieven 2015 | 1 (2015). Paul Dekker, Josje den Ridder. ISBN 978 90 377 0740 3

Burgerperspectieven 2015 | 2 (2015). Josje den Ridder, Paul Dekker, Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0751 9

Burgerperspectieven 2015 | 3 (2015). Paul Dekker, Pepijn van Houwelingen, Tom van der Meer. ISBN 978 90 377 0759 5

Gescheiden werelden? (2014). Mark Bovens, Paul Dekker en Will Tiemeijer (red.). ISBN 978 90 377 0734 2. Gezamenlijke uitgave van het SCP en de WRR.